This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

UC-NRLF
$B 45 518

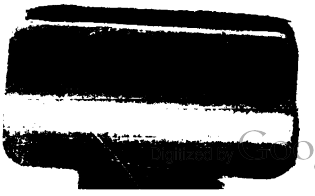
7—

LIBRARY

OF THE

UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

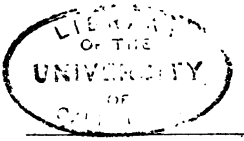
PLATONSTUDIEN

VON

DR. FERDINAND HORN.

Οὐ γὰρ ἔτι ἐγκωμιάζω τοῦτον τὸν τρόπον· οὐ γὰρ ἂν δυναίμην· οὐ μέντοι ἀλλὰ τά γε ἀληθῆ, εἰ βούλεσθε, ἐθέλω εἰπεῖν κατ' ἐμαυτόν.

Platon, Gastm. p. 199 A.



WIEN.

F. TEMPSKY,

BUCHHÄNDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

1893.

Digitized by Google

P215
.V6

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Digitized by Google

Vorwort.

In den neueren Arbeiten auf dem Gebiete der Platonforschung, wie verschieden auch ihr Ausgangspunkt sein mag, tritt immer deutlicher das Streben hervor, die Fragen der Echtheit und Zeitfolge der platonischen Schriften von der Erkenntniß ihres Lehrgehaltes zu trennen und erst nach selbständiger Beantwortung jener Vorfragen die Lösung der Hauptaufgabe zu unternemen, welche doch nur die sein kann, das Lebenswerk Platons so klar und vollständig als möglich zu erkennen und in dem Gedankenschatze, den er uns hinterlaßen hat, das Unvergängliche vom Vergänglichen zu sondern. Seinen bezeichnenden Ausdruck findet dieses Streben in dem seit etwas mehr als einem Jarzehent in Aufname gekommenen sogenannten sprachstatistischen Verfaren, welches durch Aufstellung vergleichender Tabellen über das mehr oder minder häufige Vorkommen gewißer Ausdrücke und Redewendungen in den platonischen Schriften die Aufeinanderfolge derselben bestimmen will. Allein diese eigenartige Teilung der Arbeit, so sehr sie auf den ersten Blick sich empfehlen mag, scheint nicht zum Ziele zu füren; ihre Ergebniße, von anderen Bedenken zu schweigen, stehen unter sich keineswegs im Einklang, wie dieß insbesondere in Betreff des sprachstatistischen Verfarens von Eduard Zeller an verschiedenen Orten auf das gründlichste nachgewiesen wurde (vgl. Zeller, die Philos. der Griechen II, 1, 4. Aufl. S. 512 f., ferner Sitzungsber. der kön. preuß. Akad. d. Wiß. Jarg. 1887 S. 216 f., Archiv für Gesch. d. Philos. II S. 676 f.). Unter diesen Umständen

Digitized by Google

lenkt sich der Blick notwendig auf ein anderes Verfaren, welches den entgegengesetzten Weg einschlägt und zunächst den Inhalt der platonischen Schriften möglichst klar zu erkennen sucht um in enger Verbindung hiemit die Fragen der Echtheit und Aufeinanderfolge zu lösen. Dieses Verfaren ist seinem Grundgedanken nach dasselbe, welches schon zu Anfang unseres Jarhunderts von Schleiermacher in der Einleitung seines bahnbrechenden Werkes empfohlen wurde und in deßen eingehender Begründung ein Hauptverdienst dieses Werkes zu suchen ist. Hier liegt freilich die Einwendung nahe, daß auch die von Schleiermacher gefundenen Ergebniße, wie heutzutage allgemein anerkannt wird, sich als unhaltbar erwiesen haben. Allein dieß hat bekanntlich darin seinen Grund, daß Schleiermacher infolge seiner Ansicht über die richtunggebende Bedeutung des Phädros an die Schriften Platons mit dem Vorurteil herantrat, daß sie insgesammt eine einzige methodisch fortlaufende Reihe bilden müßen, wodurch er sich eine unbefangene Betrachtung von vorne herein unmöglich machte. Der Mißerfolg Schleiermachers kann daher nichts gegen die von ihm aufgestellten Grundsätze beweisen, für deren Richtigkeit vielmehr einleuchtende Erwägungen zu sprechen scheinen.

Wenn nämlich Platon der tiefe und klare Denker und insbesondere der unübertroffene Meister der Darstellung ist, welchen wir alle in ihm verehren, dann muß es möglich sein zunächst aus denjenigen Schriften, deren platonischer Ursprung außer Zweifel steht, den darin niedergelegten Lehrgehalt mit Klarheit und Bestimmtheit zu entnemen. Und wenn es ferner nicht nur gestattet sondern geboten ist von der Voraussetzung auszugehen, daß die Entwickelung des platonischen Denkens von strenger Gesetzmäßigkeit beherrscht ist, so wird mit der Erkenntniß des Inhaltes auch die Frage der Aufeinanderfolge seiner Schriften im wesentlichen gelöst sein. Denn es wird sich entweder ergeben, daß diese Schriften Darstellungen der verschiedenen Teile eines fertigen Systemes sind

Digitized by Google

und keine erheblichen Abweichungen von einander zeigen, dann verliert die Frage der Aufeinanderfolge den größten Teil ihrer Bedeutung. Oder, was von vorne herein das wahrscheinlichere ist, es wird sich ergeben, daß die Ansichten Platons im Laufe seiner langjärigen schriftstellerischen Tätigkeit eine Veränderung und Umbildung erfaren haben, dann wird man bei Anname einer gesetzmäßigen Entwickelung nicht im Zweifel sein können, welche Auffaßung die frühere und welche die spätere ist. Mit anderen Worten: wenn man genau weiß, was Platon in einem Werke sagen will, so ist damit auch die Stellung gegeben, welche demselben in der Gesammtheit der platonischen Schriften zukommt und man wird umgekehrt erst dann behaupten können ein Werk Platons richtig und vollständig erklärt zu haben, wenn man auch das Verhältniß desselben zu den inhaltlich ihm nahestehenden Werken nachgewiesen und damit auf die Erklärung des Inhaltes die Probe geliefert hat. Nur darf man dieß nicht so verstehen, daß aus diesem Verfaren sich mit Notwendigkeit eine einzige, alle Schriften Platons umfaßende Reihe, wie Schleiermacher sie aufstellen wollte, ergeben muß. Wol aber werden für diejenigen Gruppen von Schriften, welche sich vorwiegend mit demselben Problem beschäftigen, Reihen sich ergeben müßen und die Vergleichung derselben wird zu zeigen haben, ob und in welcher Ordnung sie auf einander folgen oder in einander eingreifen.

Ist nun diese Arbeit für die Werke von unzweifelhafter Echtheit vollbracht — und sie muß vollbringbar sein — so ist damit nicht nur an sich ein höchst wertvolles Ergebniß erzielt, sondern es ist auch der sichere Boden gewonnen, von dem aus die Arbeit in Betreff der anderen Werke mit Aussicht auf Erfolg unternommen werden kann. Als unbestritten können in unserer platonischen Sammlung folgende acht Werke gelten: Protagoras, Gorgias, Phädros, Gastmal, Phädon, Theätet, Staat und Timäos. Glücklicher Weise sind diese Werke gerade diejenigen, welche zugleich für

Digitized by Google

die Erkenntniß der Lehre und Darstellungsweise Platons die wichtigsten und bezeichnendsten sind. Sie sind dieß insbesondere auch in der Richtung, daß aus ihnen die fortschreitende Entwickelung, die unausgesetzte Wandlung und Klärung zu ersehen ist, welche das Denken Platons erfaren hat und welche ihn nicht selten dazu gefürt hat seine eigenen früher aufgestellten Lehrsätze direkt zu bestreiten. So ist, um Beispiele zu nennen, das Sittengesetz des Gorgias ein ganz anderes als das des Protagoras und die Unsterblichkeitslehre des Gastmales eine ganz andere als diejenige, welche Platon im Phädros vertreten hatte und zu welcher er nachher im Phädon und den Büchern vom Staate wieder zurückkehrte. Allein bei all diesen Wandlungen und Selbstberichtigungen ist noch immer genau zu erkennen, wie eine dieser Auffaßungen aus der anderen und wie sie alle zusammen aus den leitenden Grundanschauungen Platons hervorgegangen sind. Hieraus ergeben sich für die Beurteilung der mehr oder minder zweifelhaften Schriften kurz ausgedrückt folgende Regeln. Soweit dieselben sich in den Rahmen der unzweifelhaften Schriften ohne Zwang einfügen und sich im Verhältniß zu diesen als vorbereitende oder fortschreitende Erörterungen, auch wol als Ausfüllung von Lücken erklären laßen, soweit sie also das schon gewonnene Bild Platons ohne es irgend zu verändern in paßender Weise vervollständigen und ergänzen, sind sie unbedenklich als echt anzusehen; zu den Schriften dieser Art gehören von den Gegenständen der nachfolgenden Untersuchungen der Laches, Lysis, Charmides, Euthydemos und Menon. Hingegen sind solche Schriften, welche nicht aus den von Platon in seinen unzweifelhaften Schriften unverrückt festgehaltenen Grundanschauungen erklärt werden können sondern zu diesen in unlösbarem Widerspruche stehen, mit aller Bestimmtheit als unecht zu bezeichnen; eine Schrift solcher Art ist meiner Überzeugung nach der Philebos. Es kann dann endlich noch ein Rest von Schriften sich ergeben, über welche das in Rede stehende Verfaren keine

Digitized by Google

bestimmte Entscheidung gestattet, allein dem gesagten zufolge werden wir aus diesen einen erheblichen Gewinn für die Erkenntniß der platonischen Lehren nicht mehr zu erwarten haben. Daß übrigens die ganze Arbeit nur gelingen kann, wenn man mit strengster Gewißenhaftigkeit sich darauf beschränkt, den Inhalt der Schriften, wie er uns vorliegt, zu prüfen ohne ihn aus Eigenem zu bereichern, ist von selbst klar und muß nur deswegen besonders hervorgehoben werden, weil gegen diese Forderung nicht selten auf das empfindlichste verstoßen worden ist.

Dieß sind in ihren wesentlichsten Punkten die Gedanken, von welchen ich in den vorliegenden Studien mich leiten ließ. Ich verkenne nicht, daß sie in dieser aphoristischen Form noch manchem Bedenken Raum geben mögen, allein ich glaube eine weitere Ausfürung unterlaßen zu sollen, da es überhaupt schwierig sein dürfte die bloße Beschreibung einer Methode zu voller Anschaulichkeit zu erheben und da es mithin am besten den nachfolgenden Untersuchungen überlaßen bleibt, für das hier gesagte die praktische Bewährung und Rechtfertigung zu liefern.

Zu diesen Untersuchungen selbst habe ich nur wenige orientirende Bemerkungen zu machen. Ich habe in denselben die ethischen Hauptwerke Platons zusammengefaßt, mit Ausname jedoch der Bücher vom Staate, welche in der Hauptsache nicht reine sondern angewandte Lehre enthalten und sich daher beßer für eine gesonderte Behandlung eignen. Die einzelnen Gespräche habe ich nach der näheren Zusammengehörigkeit des Inhaltes in Gruppen geordnet, welche sich aber auch unter einander vielfach berüren; es ist übrigens, wie ich besonders hervorheben will, bloßer Zufall, daß diese Gruppen je drei Werke umfaßen. Wenn ich dabei den Protagoras nebst dem seine unmittelbare Vorstufe bildenden Laches an den Anfang gestellt habe, so ist dieß nicht deshalb geschehen, weil ich diese Werke Platons für seine frühesten halte — nach diesem Gesichtspunkte wäre die zweite Gruppe

Digitized by Google

voranzustellen gewesen — sondern weil immerhin der Protagoras für dasjenige Werk Platons gelten kann, über welches in Betreff des Inhaltes wie der Abfaßungszeit die Ansichten noch am wenigsten weit auseinandergehen und welches daher am besten geeignet ist eine Art von Fixpunkt abzugeben, von dem aus die Arbeit nach vorwärts und rückwärts in Angriff genommen werden kann. Den Menon und Philebos habe ich in den Anhang verwiesen, den ersteren, weil er obgleich ein Werk von eigentümlichem Interesse doch für die Erkenntniß der Lehre Platons von geringerer Bedeutung ist, den letzteren aus dem schon erwähnten Grunde. Was endlich die nach dem bewährten Vorgange von Bonitz den einzelnen Untersuchungen vorausgeschickten Inhaltsangaben betrifft, so habe ich auf diese in Hinsicht auf Treue und Vollständigkeit einerseits, auf tunliche Kürze andererseits die größte Sorgfalt verwendet. Ich glaube damit keine nutzlose Arbeit getan zu haben, denn um den wesentlichen Inhalt eines Werkes zu erkennen giebt es kaum ein beßeres Mittel als sich den Gedankengang desselben in knappster Form zu vergegenwärtigen.

Der Verfaßer.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniß.

I. Laches, Protagoras, Gorgias.

Laches. Seite

Inhaltsübersicht 3
I. Einleitendes Gespräch 3
II. Die Definitionen des Laches 4
III. Die Definition des Nikias 6
Zur Erläuterung 9

Protagoras.

Inhaltsübersicht 23
A. Die Einleitung 23
B. Das Hauptgespräch
I. Die Rede des Protagoras über die Lehrbarkeit der Tugend . 24
II. Des Protagoras Erklärungen über die Einheit der Tugend und deren vorläufige Widerlegung 27
III. Sokrates erklärt das Gedicht des Simonides 29
IV. Endgiltige Widerlegung der Ansichten des Protagoras über die Einheit und Lehrbarkeit der Tugend 30
Zur Erläuterung 34

Gorgias.

Inhaltsübersicht 57
I. Sokrates und Gorgias 57
II. Sokrates und Polos 59
III. Sokrates und Kallikles
1) Die Theorie des Kallikles von Tugend und Glückseligkeit 62
2) Widerlegung dieser Theorie durch den Nachweis, daß die Lust nicht das Gute ist 63
3) Folgerungen aus obigen Beweisen. Die Theorie des Sokrates 65
4) Anwendung der gewonnenen Ergebniße auf Staatskunst und Sophistik 67
5) Der mythische Abschluß 68
Zur Erläuterung
I. Grundriß und Hauptergebniß des Werkes 69
II. Was ist das Gute?
a) Sokrates und Polos 76
b) Sokrates und Kallikles 82

Digitized by Google

Seite
III. Ist das Gute dem Menschen erreichbar? 88
IV. Das Verhältniß des Gorgias zum Protagoras 92

II. Lysis, Charmides, Euthydemos.

Lysis.

Inhaltsübersicht 103
I. Sokrates und Lysis 103
II. Sokrates und Menexenos 104
III. Sokrates, Lysis und Menexenos 105
Zur Erläuterung 109

Charmides.

Inhaltsübersicht 120
A. Die Einleitung 120
B. Das Hauptgespräch
I. Sokrates und Charmides 121
II. Sokrates und Kritias
a) Die Besonnenheit als ein Tun betrachtet 122
b) Die Besonnenheit als Erkenntniß betrachtet 123
Zur Erläuterung 127

Euthydemos.

Inhaltsübersicht 145
A. Die Einleitung 145
B. Das Hauptgespräch
I. Erstes Sophistengespräch 146
II. Erstes Gespräch des Sokrates mit Kleinias 146
III. Zweites Sophistengespräch 148
IV. Zweites Gespräch des Sokrates mit Kleinias 150
V. Drittes Sophistengespräch 153
C. Schlußgespräch zwischen Sokrates und Kriton 155
Zur Erläuterung
I. Der allgemeine Zweck und die Gliederung des Werkes . . 157
II. Die Gespräche des Sokrates mit Kleinias 170
III. Die Stellung des Euthydemos in der Reihe der platonischen Schriften 179

III. Phädros, Gastmal, Phädon.

Phädros.

Inhaltsübersicht 189
A. Die Einleitung 189
B. Das Hauptgespräch
Erster Hauptabschnitt: Die drei Reden über die Liebe
a) Die Rede des Lysias 190
b) Die erste Rede des Sokrates 190
c) Die zweite Rede des Sokrates 192

Digitized by Google

Seite

Zweiter Hauptabschnitt: Das Gespräch über Redekunst und Schriftstellerei
I. Ueber die Redekunst 197
II. Ueber die Schriftstellerei 203
Zur Erläuterung
I. Der erste Hauptabschnitt 205
II. Der zweite Hauptabschnitt 220
III. Der Phädros als Ganzes 231

Das Gastmal.

Inhaltsübersicht 237
A. Die Einleitung 237
B. Das Hauptgespräch
I. Die fünf ersten Liebesreden 237
II. Sokrates 243
III. Alkibiades 249
Zur Erläuterung
I. Die Gliederung des Werkes und die Rede des Alkibiades . 253
II. Die fünf ersten Reden über den Eros 257
III. Die Rede des Sokrates 265
IV. Gastmal und Phädros 284

Phädon.

Inhaltsübersicht 291
I. Über das Erdenleben des Philosophen 292
II. Über die Unsterblichkeit 294
Zur Erläuterung
I. Die ethische Lehre des Phädon 303
II. Die Unsterblichkeitslehre des Phädon 318
A. Die drei ersten Beweise 319
B. Der Schlußbeweis 327
III. Phädon Gastmal und Phädros 334

Anhang: Menon, Philebos.

Menon.

Inhaltsübersicht 339
I. Die Tugend ist Erkenntniß und daher lehrbar 339
II. Die Tugend ist nicht lehrbar und daher nicht Erkenntniß . 343
Zur Erläuterung 346

Philebos.

Inhaltsübersicht 359
I. Feststellung der Streitfrage, Plan der Untersuchung . . . 359
II. Das Gute ist aus Lust und Erkenntniß gemischt 361
III. Untersuchungen über die Lust 363
IV. Untersuchungen über die Erkenntniß 369
V. Das Gute. Die richtige Mischung zwischen Lust und Erkenntniß 370

Digitized by Google

Seite

Kritik des Philebos 373
A. Die beiden ersten Abschnitte 374
B. Die Arten der Lust und der Erkenntniß 378
C. Das höchste Gut im Philebos
1) Die beste Mischung zwischen Lust und Einsicht . . . 395
2) Die Eigenschaften der besten Mischung 398
3) Die Stufenleiter der Elemente des Guten 401
D. Ergebniß 404

Digitized by Google

I.

Laches, Protagoras, Gorgias.

Digitized by Google

Digitized by Google

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Laches.

Inhaltsübersicht.

I. Einleitendes Gespräch.

(c. 1—16.)

Die beiden athenischen Bürger Lysimachos und Melesias wünschen über die Frage, ob sie ihre Söhne in der Kunst des Fechtens in voller Rüstung sollen unterweisen laßen, den Rat der Feldherren Nikias und Laches zu hören. Sie haben zu diesem Ende einen Meister dieser Kunst veranlaßt, eine Probe derselben in Gegenwart der beiden Feldherren zu geben und fragen nun diese um ihre Meinung. Auf Anregung des Laches wird auch der zufällig anwesende Sokrates der Beratung beigezogen. Nachdem Nikias sich in ausfürlicher Rede für den Unterricht in jener Kunst, Laches noch ausfürlicher sich dagegen ausgesprochen hat, fordert Lysimachos den Sokrates auf, einer der beiden Meinungen beizutreten und dadurch für dieselbe den Ausschlag zu geben. Sokrates aber erklärt, daß wichtige Fragen nicht durch die Zal der Stimmen sondern nur durch Sachkenntniß entschieden werden dürfen; da nun die von Lysimachos aufgestellte Frage die Erziehung und Seelenbildung betreffe, so sei vor allem zu untersuchen, wer von den Anwesenden in solchen Dingen sachverständig sei. Er selbst könne sich nicht als solchen bezeichnen, denn er sei weder reich genug gewesen, den Unterricht der Sophisten zu bezalen, welche die besten Lehrer hierin zu sein behaupten, noch habe er durch eigenes Nachdenken die Erziehungskunst zu finden vermocht. Wol aber mögen die beiden Feldherren hierin sachverständig sein, wiewol dann freilich zu verwundern sei, daß

Digitized by Google

sie in ihren Meinungen nicht übereinstimmen; sie mögen daher, um ihre Sachkenntniß zu erweisen, entweder ihre Lehrer in der Erziehungskunst nennen, oder, falls sie dieselbe ohne Lehrer durch eigenes Nachdenken gefunden haben, dieß dartun, indem sie angeben, welche Menschen sie bereits zu guten und edlen herangebildet haben. Beide Feldherren erklären sich bereit, in der geforderten Weise Rede zu geben, Nikias mit dem Beifügen, es sei ihm längst bekannt, daß Sokrates jede Unterredung so zu wenden wiße, daß die Redenden über sich und ihr vergangenes und gegenwärtiges Leben Rechenschaft geben müßen. Nachdem aber das Gespräch bis auf diesen Punkt gelangt ist, macht Sokrates eine plötzliche Wendung. Er schlägt vor die Frage, auf welche Weise Nikias und Laches die Erziehungskunst erworben haben, beiseite zu laßen und an deren Stelle eine andere zu setzen, welche dem Ausgangspunkte der ganzen Unterredung noch näher liege. Da es sich nämlich darum handle, wie die Söhne des Lysimachos und Melesias zur Tugend heranzubilden seien, so sei vor allem wichtig zu wißen, was Tugend sei. Da es aber zu weit füren würde, die ganze Tugend in Betracht zu nemen, so empfehle es sich, nur nach einem Teile derselben zu fragen und zwar am besten nach demjenigen Teile, auf welchen nach der Meinung der Menge die Fechtkunst hinzuzielen scheine: nach der Tapferkeit. Demnach möge Laches versuchen zu sagen, was die Tapferkeit sei.

II. Die Definitionen des Laches.

(c. 17 – 21.)

Diese Frage zu beantworten, meint Laches, sei nicht schwer; tapfer sei derjenige, welcher in Reihe und Glied standhaltend den Feind bekämpfe ohne zu fliehen. Sokrates bezeichnet diese Antwort als unangemeßen (*μὴ καλῶς σε ἀποκρίνασθαι* p. 191 C), denn Laches habe nur einen einzelnen Fall der Tapferkeit angefürt, man könne aber nicht nur beim Fechten in Reihe und Glied, sondern auch in anderer Kampfweise und selbst auf der Flucht noch Tapferkeit beweisen; es gebe ferner eine Tapferkeit nicht

Digitized by Google

nur im Kriege, sondern auch in anderen Lebenslagen, gegen Krankheit und Armut, gegen Schmerz und Furcht, gegen Lust und Begierde und die Aufgabe sei, das in allen diesen Fällen sich gleichbleibende Wesen der Tapferkeit zu bezeichnen.

Laches stellt nun eine zweite Definition auf: Tapferkeit sei eine gewiße Beharrlichkeit der Seele (*καρτερία τις τῆς ψυχῆς* p. 192 B). Sokrates aber bezeichnet auch diese als unangemeßen (*Καλῶς οὖν σοι δοκοῦμεν λέγειν; — Μὰ τὸν Δί', ὦ Σώκρατες, ἐμοὶ μὲν οὔ* p. 193 D). Er weist nämlich nach, daß diese Definition zu Widersprüchen fürt. Denn die Tapferkeit ist etwas schönes und gutes, Unverstand aber ist unschön und verderblich, daher kann vor allem das Beharren im Unverstande nicht Tapferkeit sein. Laches erklärt demnach, seine Definition dahin einzuschränken, daß nur die mit Verständigkeit verbundene Beharrlichkeit Tapferkeit sei. Aber Sokrates zeigt, daß die Definition auch in dieser Gestalt noch immer Fälle umfaßt, welche mit der Tapferkeit nichts zu schaffen haben, denn niemand wird eine verständige Beharrlichkeit in Geldgeschäften oder das Verhalten des verständigen Arztes, welcher dem Kranken gewiße schädliche Genüße beharrlich verweigert, tapfer nennen. Andererseits muß Laches in einer Reihe von Fällen, welche Sokrates ihm vorlegt, das unverständige Beharren sogar für tapferer erklären als das verständige. Wer im Kriege einem stärkeren Feinde in unhaltbarer Stellung gegenübersteht und trotzdem nicht vom Platze weicht, der handelt gegen die verständige Erwägung, und doch erklärt ihn Laches für tapferer als den Gegner, welcher in Erkenntniß aller Vorteile seiner Lage und demnach mit der Gewißheit des Sieges kämpft. Ein gleiches gilt von demjenigen, welcher ohne schwimmkundig zu sein ins Wasser springt und entschloßen ist, darin auszuharren, im Vergleiche mit dem geübten Schwimmer. In diesen und ähnlichen Fällen ist Laches genötigt den Unverstand, welcher an sich etwas häßliches ist, für tapferer zu erklären als die Verständigkeit und dadurch mit seiner früheren Behauptung in Widerspruch zu treten. Somit ist auch die auf verständige Beharrlichkeit eingeschränkte Definition nicht zutreffend und Laches giebt seinem Unmut darüber Ausdruck, dass er die Tapferkeit, welche er doch in Gedanken zu haben glaube, nicht in Worte zu faßen vermöge.

Digitized by Google

III. Die Definition des Nikias.

(c. 22—31.)

Sokrates ruft nun den Nikias an, seinen Freunden in ihrer Bedrängniß beizustehen und dieser stellt eine dritte Definition der Tapferkeit auf, welche von ihm ausdrücklich auf den sokratischen Satz gegründet wird, daß jeder darin gut sei, worin wißend und darin schlecht, worin unwissend. Eine von dieser Voraussetzung ausgehende Definition kann, wie Sokrates sofort bemerkt, das Wesen der Tapferkeit nur in ein Wißen, eine Erkenntniß setzen und tatsächlich erklärt Nikias, die Tapferkeit sei die Erkenntniß des furchtbaren und nichtfurchtbaren im Kriege wie in allen anderen Dingen.

Diese Definition wird zunächst von Laches in der heftigsten Weise bekämpft und geradezu als albernes Geschwätz bezeichnet. Laches greift die nikianische Definition in ihrer sokratischen Wurzel an, indem er behauptet, die Tapferkeit könne nicht in einer Erkenntniß bestehen, diese sei etwas ganz anderes als jene (*χωρὶς δήπου σοφία ἐστὶν ἀνδρείας* p. 195 A). Wenn die Tapferkeit dasjenige wäre, sagt Laches, wofür Nikias sie erkläre, dann wäre jede Fachkenntniß als solche zugleich Tapferkeit. Denn der Arzt wiße, was der Kranke zu fürchten habe und was nicht, der Landwirt wiße, was im Landbau zu fürchten sei und was nicht und ebenso jeder Fachkundige hinsichtlich der Gegenstände seines Faches. Nikias erwidert, dieß sei unrichtig, der Arzt wiße zwar, was dem Kranken gesund und ungesund sei, ob ihm aber beßer sei zu genesen oder der Krankheit zu erliegen, das wiße nicht der Arzt, sondern nur derjenige, welcher erkannt habe, was zu fürchten sei und was nicht. Dann, meint Laches, wäre der Wahrsager tapfer, denn dieser wiße ja, was dem Menschen die Zukunft bringe und ob ihm daher beßer sei zu leben oder zu sterben. Der Wahrsager, antwortet Nikias, wiße zwar aus Zeichen zu erkennen, ob einem Menschen Armut oder Krankheit, Sieg oder Niederlage bevorstehe, ob ihm aber beßer sei dieß zu erfaren oder nicht, das wiße wiederum nicht der Wahrsager, sondern nur derjenige, welcher die Erkenntniß des furchtbaren und

Digitized by Google

nichtfurchtbaren habe. Hierüber gerät Laches völlig außer sich und meint, nach den Reden des Nikias könne nur etwa ein Gott noch als tapfer gelten, allein Nikias wolle nur Ausflüchte machen, um seine Verlegenheit zu verbergen und nicht gestehen zu müßen, daß er leeres Zeug geredet habe.

Nach diesem Zornausbruche des Laches unternimmt es Sokrates selbst, die nikianische Definition einer Prüfung zu unterziehen, welche er in zweifacher Weise vorbereitet. Er sorgt zunächst für die völlige Klarstellung der Definition, indem er bemerkt, daß man ihr zufolge niemals ein Tier werde tapfer nennen dürfen, denn es sei nicht anzunemen, daß einem Tiere jene eigentümliche und schwierige Erkenntniß zukommen könne, welche selbst unter Menschen so selten sei. Diese Bemerkung wird von Laches so aufgefaßt, als wolle Sokrates damit eine Einwendung erheben; er richtet daher in recht herausfordernden Worten an Nikias die Frage, ob er wagen wolle sich mit aller Welt in Widerspruch zu setzen und etwa dem Löwen, Stier und Eber, welche Tiere von allen Leuten für tapfer gehalten werden, die Tapferkeit abzusprechen. Nikias antwortet in aller Ruhe, es sei zu unterscheiden zwischen Tapferkeit und bloßer Furchtlosigkeit, welche eine Gefar nur darum nicht scheue, weil sie dieselbe nicht kenne. Letztere Eigenschaft finde sich bei vielen Menschen, sie könne auch Kindern und selbst Tieren zukommen; Tapferkeit aber könne ein Tier nie besitzen und sie sei auch unter Menschen selten.

Nach dieser Klarstellung, welche abermals den Unwillen des Laches rege macht, erinnert Sokrates in weiterer Vorbereitung seiner Ausführungen nochmals an den Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung. Es sei angenommen worden, daß die Tapferkeit ein Teil der gesammten Tugend sei, welche noch andere Teile habe, wie Besonnenheit, Gerechtigkeit und ähnliche, die in ihrer Verbindung eben die Tugend ausmachen; die Aufgabe sei demnach das Wesen der Tapferkeit als eines Teiles der Tugend zu suchen.

Nun erst geht Sokrates an die eigentliche Prüfung. Er untersucht den in der Definition des Nikias enthaltenen Begriff des furchtbaren und gelangt dabei zu folgenden Sätzen. Was wir fürchten, muß notwendig ein Übel sein, welches noch der Zukunft

Digitized by Google

angehört; Furcht ist ihrem Begriffe nach das Vorgefühl eines kommenden Übels (*προσδοκία μέλλοντος κακοῦ* p. 198 B), vergangene und gegenwärtige Übel können nicht mehr unsere Furcht erregen. Die Definition des Nikias bedeutet daher soviel als: Tapferkeit ist die Erkenntniß der künftigen Güter und Übel. Allein die Erkenntniß eines Dinges ist nicht davon abhängig, ob dieses Ding ein vergangenes, gegenwärtiges oder künftiges sei, ein Gut ist ein Gut und ein Übel ist ein Übel, welchem der drei Zeitabschnitte es auch angehören mag. Es giebt daher keine besondere Erkenntniß für die künftigen Güter und Übel, sondern diese fällt zusammen mit der Erkenntniß der Güter und Übel überhaupt und die Definition des Nikias hätte richtig gestellt zu lauten: Tapferkeit ist die Erkenntniß aller Güter und Übel in ihrem ganzen Verhalten (p. 199 C). Diese Erkenntniß aber ist nicht ein Teil der Tugend, sondern die ganze Tugend, denn wer die Erkenntniß des Guten und Bösen in allen seinen Beziehungen hat, der ist nicht nur tapfer, sondern auch besonnen, gerecht und fromm, weil er vermöge jener Erkenntniß in allen Fällen und gegen Götter wie gegen Menschen wißen wird, das verderbliche zu meiden und das nicht verderbliche und gute zu tun. Nun wurde aber gesagt — Sokrates spricht dieß zum dritten Male aus — die Tapferkeit sei einer von den Teilen der Tugend, das von Nikias beschriebene erscheine jedoch nicht als solches, daher habe auch Nikias nicht gefunden, was Tapferkeit sei.

Über diesen Ausgang äußert Laches seine Schadenfreude. Nikias aber verweist ihm dieselbe und bemerkt weiter, er glaube zwar schon jetzt mit seinen Ausfürungen der Wahrheit nahe gekommen zu sein (*οἶμαι ἐμοὶ ... ἐπιεικῶς εἰρῆσθαι* p. 200 B), sofern aber etwas noch nicht befriedigend erklärt wäre, wolle er es in Zukunft berichtigen und auch dem Laches neidlos mitteilen. Hierauf empfehlen beide Feldherren dem Lysimachos und Melesias neuerlich, sich hinsichtlich der Erziehung ihrer Söhne an den Rat des Sokrates zu halten und mit der Zusage des letzteren, den Lysimachos zu weiterer Besprechung am nächsten Morgen zu besuchen, schließt das Gespräch.

Digitized by Google

Zur Erläuterung.

Die Frage, welche im Laches zur Lösung kommen soll, ist am Schluße des einleitenden Gespräches angegeben und wird im weiteren Verlaufe von Sokrates noch zweimal wiederholt. Sie lautet nicht schlechtweg: was ist die Tapferkeit? sondern sie geht von der Voraussetzung aus, daß die Tugend aus mehreren Teilen bestehe und daß einer von diesen Teilen die Tapferkeit sei. Unter dieser bestimmten Voraussetzung ist das Wesen der Tapferkeit zu suchen und die Frage ist demnach erst dann als beantwortet anzusehen, wenn das Wesen der Tapferkeit als eines Teiles der Tugend erkannt ist. Für die Lösung dieser Aufgabe liefert die langgedehnte Einleitung nur einen geringen Beitrag. Eine Hindeutung auf Platons eigene Auffaßung der Tapferkeit enthält zwar der Satz, daß die Fechtkunst auf die Tapferkeit (nicht hinziele, sondern nur) dem großen Haufen (*τοῖς πολλοῖς* p. 190 D) hinzuzielen scheine. Bringt man hiemit die Bemerkung des Sokrates in Verbindung, daß wichtige Fragen nicht durch die Zal der Stimmen, sondern nur durch Sachkenntniß entschieden werden dürfen, so ist hieraus wol zu schließen, daß Platon nicht die Ansicht teilt, daß durch das Erlernen der Fechtkunst Tapferkeit hervorgebracht werden könne. Allein diese Hindeutung ist noch sehr unbestimmt und so soll, wie es scheint, die Einleitung nur eine Probe geben von der durch Nikias gerühmten Kunst des Sokrates, jedes Gespräch so zu leiten, daß die Sprechenden genötigt werden, in sich selbst Einkehr zu halten und über ihr Wißen und Tun Rechenschaft zu geben. Dieser Eindruck wird verstärkt durch die gewaltsame Wendung, mit welcher Sokrates zuletzt den schon von den Mitsprechern angenommenen Gegenstand der Unterredung abermals ändert und die Frage nach dem

Digitized by Google

Wesen der Tapferkeit als eines Teiles der Tugend zum Gegenstande der weiteren Besprechung macht.

An der Lösung dieser Frage versucht sich zunächst Laches mit seinen beiden Definitionen. Wenn er zuerst das Standhalten vor dem Feinde, dann aber eine gewiße Beharrlichkeit der Seele als das Wesen der Tapferkeit erklärt, so zeigt die zweite Definition gegenüber der ersten insoferne einen Fortschritt, als sie sich bemüht von dem äußeren Verhalten des Tapferen auf den inneren Grund desselben zurückzugehen und diesen in allgemein giltiger Weise auszusprechen. Dennoch bezeichnet Sokrates auch die zweite Definition als unangemeßen, nachdem er sie zum Gegenstande einer längeren Kritik gemacht hat. Diese Kritik aber läuft nicht, wie es Anfangs den Anschein hat, darauf hinaus, daß die Definition zu weit ist. Denn wenn dieß wäre, so müßte dem Mangel durch die Aufname eines weiteren Merkmals abzuhelfen sein und Sokrates macht auch den Versuch dazu, indem er den Laches veranlaßt, seine Definition durch das Merkmal der Verständigkeit zu ergänzen. Allein dieß erweist sich als unausfürbar. Laches muß die soeben erst rückhaltlos gebilligte Einschränkung selbst wieder aufheben und in vielen Fällen das unverständige Beharren für tapferer erklären als das verständige. Auch die eingeschränkte Definition ist also nicht richtig. Nun könnte dieß darin seinen Grund haben, daß das einschränkende Merkmal unrichtig gewält ist, indem durch dasselbe die Definition entweder zu viel oder zu wenig eingeschränkt wird. Allein Sokrates weist nach, daß keine von diesen Annamen hier zutrifft. Die Definition ist auch nach der Einschränkung einerseits zu weit — denn sie umfaßt Handlungsweisen, welche nicht als Tapferkeit gelten können, andererseits zu enge — denn sie schließt Handlungsweisen aus, welchen die Bezeichnung der Tapferkeit nicht versagt werden kann. Daraus folgt, daß der Fehler nicht in der Wal des einschränkenden Merkmals liegen kann, sondern daß der Gattungsbegriff, unter welchen die Tapferkeit gebracht werden soll, unrichtig gewält ist. Mit anderen Worten: Das Wesen der Tapferkeit kann nicht in der Beharrlichkeit liegen.[1])

[1]) Ebenso hat in der dritten Auflage seines großen Werkes (Die Philos. der Griechen II, 1, S. 502, Anm. 1) Zeller geurteilt. In der vierten Auflage

Digitized by Google

In diesen widerlegenden Ausführungen des Sokrates sind zwei Umstände zu beachten. Fürs erste ist es nicht Sokrates sondern Laches, welcher in den von jenem angeführten Beispielen (p. 193 A—C) das unverständige Beharren für tapferer erklärt als das verständige. Sokrates ist nur der Fragende und er betont nachdrücklich, daß die Antworten des Laches nur als Eigentum des letzteren zu betrachten seien. Nachdem er nämlich die Frage aufgestellt hat, ob der ohne Schwimmkunst ins Waßer springende tapferer sei als der schwimmkundige im gleichen Falle, erwidert Laches: Was sollte man denn anderes sagen, o Sokrates? Dieser versetzt: Nichts anderes, wenn anders man dieser Meinung ist (εἴπερ οἴοιτό γε οὕτως p. 193 C). Darauf sagt Laches: Ich aber bin dieser Meinung. Hierin ist unverkennbar ausgesprochen, daß Sokrates diese Meinung des Laches durchaus nicht zu der seinigen machen will. Zweitens ist zu bemerken, daß Sokrates dem Laches zwar einen Widerspruch nachweist, daß er aber vorläufig keinen Versuch macht, denselben zur Lösung zu bringen. Es wird sich zeigen, inwieweit im weiteren Verlaufe des Gespräches die Lösung zu finden ist.

Wenn man nun die beiden Definitionen des Laches zusammenfaßend betrachtet, so erkennt man die enge Zusammengehörigkeit und daraus zugleich die Bedeutung derselben für den Gang der Untersuchung. Laches ist mit diesen Definitionen sowie auch vorher und nachher im Laufe des Gespräches der Ver-

(S. 599. Anm. 1) hat er seine Ansicht über den Laches — nicht zu ihrem Vorteile — einigermaßen geändert und sich der Auffaßung von Bonitz genähert, welcher in seinen Platonischen Studien (3. Aufl., S. 216) die Behauptung aufstellt, es bleibe im Laches „unbestritten, daß die Tapferkeit eine auf Einsicht beruhende Beharrlichkeit des Charakters sei". Allein die Bestreitung dieser Definition konnte von Sokrates kaum klarer ausgesprochen werden, als indem er den Laches nötigt in einer ganzen Reihe von Fällen zuzugeben, daß die der Einsicht widerstreitende Beharrlichkeit tapferer sei als die mit Einsicht verbundene. Die Ansicht von Bonitz ist also in diesem Falle nicht haltbar. Im Endurteile über den Laches ist übrigens, wie hier gleich beigefügt sein mag, Zeller in der dritten und vierten Auflage sich gleich geblieben. Doch ist dieses Endurteil insoferne nicht ganz zutreffend, als Zeller zwar dem Laches ein positives Ergebniß zuerkennt, dieses jedoch in der Zurückfürung aller Tugend auf ein Wißen finden will, wärend aus dem folgenden sich ergeben wird, daß es sich im Laches nicht um die Zurückfürung der Tugend auf ein Wissen, sondern um den Nachweis der Einheit der Tugend handelt.

Digitized by Google

treter jener nach oberflächlichem äußerem Anschein urteilenden landläufigen Meinung, über deren Wertlosigkeit Sokrates sich in der Einleitung ausgesprochen hat. Die große Menge denkt bei dem Worte Tapferkeit zunächst an Krieg und Schlacht, an den Zusammenstoß feindlicher Heere und so ist es ganz natürlich, daß ihr als der vorbildliche Vertreter der Tapferkeit immer derjenige gelten wird, welcher in der Schlacht wacker dreinhaut ohne nachzulaßen oder zurückzuweichen. Diese Auffaßung der Tapferkeit ist es, welche in den beiden Definitionen des Laches zum Ausdruck kommt und zwar in ganz roh äußerlicher Gestalt in der ersten Definition, etwas verfeinert, aber dem Wesen nach unverändert in der zweiten. Denn die Beharrlichkeit der Seele ist nichts anderes als das Standhalten ohne vom Platze zu weichen, von der Schlacht auf alle übrigen Lebensverhältniße übertragen. Dieser landläufigen Auffaßung entspricht es vollständig, wenn Laches das Aushalten im schwächeren Heere sowie überhaupt das Beharren ohne verständige Überlegung für tapferer erklärt als das Gegenteil. Denn wo die Überlegung mitwirkt, da wird das Verhalten nicht durch die Beharrlichkeit der Seele, oder wenigstens nicht durch diese allein bestimmt. Wer aber aushält, obgleich die verständige Überlegung ihm das Zurückweichen anrät, bei dem tritt die Beharrlichkeit ganz unvermischt hervor und er muß daher im Sinne des Laches der tapferste sein. Dieser landläufigen Auffaßung entspricht es ferner, wenn Laches weiterhin die Tapferkeit auch gewißen Tieren zuerkennt, welche durch ihre Naturanlage dazu getrieben werden, anzupacken und nicht loszulaßen. Platon legt ihm bei diesem Anlaße die bezeichnenden Worte in den Mund, daß gewiße Tiere von „allen Leuten“ für tapfer gehalten werden. Da mithin in beiden Definitionen des Laches ein und derselbe Gedanke oder vielmehr eine und dieselbe unklare Vorstellung zu Tage tritt, so ist auch das Urteil des Sokrates über beide dasselbe, er erklärt die Reden des Laches für unschön, unangemeßen, wobei er das zweite Mal die besondere Rücksicht gebraucht, auch sich selbst in dieses Urteil einzuschließen, obgleich er, wie erwähnt, die Verantwortung für die Behauptungen des Laches diesem allein überläßt. Die Abweisung ist jedoch gegenüber der zweiten Definition noch ent-

Digitized by Google

schiedener als gegenüber der ersten, denn wärend Sokrates das Standhalten vor dem Feinde wenigstens als ein Beispiel wirklicher Tapferkeit gelten läßt, weist er der zweiten Definition den schlimmsten Fehler nach, deßen eine solche sich schuldig machen kann: den Widerspruch mit sich selbst.

Die Definitionen des Laches sind hiemit endgiltig erledigt, der weitere Verlauf des Gespräches gehört der Erörterung der Definition des Nikias, welche das Wesen der Tapferkeit als das Wißen des furchtbaren und nichtfurchtbaren im Kriege und allen anderen Dingen bestimmt. Die Definition wird ausdrücklich als eine sokratische eingefürt, Nikias sowol als Sokrates sagen uns deutlich, daß sie nichts anderes ist als eine Anwendung des sokratischen Satzes, daß jeder darin gut sei, worin weise und darin schlecht worin töricht, d. h. daß alle Tugend ein Wißen sei. Die Erörterung dieser Definition gliedert sich in zwei Abschnitte. Der erste derselben (c. 22—26) hat die Klarstellung der Definition nach allen Richtungen, der zweite (c. 27—31) die eigentliche Prüfung zum Gegenstande. Die Klarstellung geschieht zunächst dadurch, daß die Erkenntniß des furchtbaren und nichtfurchtbaren von allen anderen Erkenntnißen strenge gesondert und dadurch ihrem Gegenstande nach bestimmt wird. Laches nämlich wendet dem Nikias ein, daß jede Fachkenntniß auf ihrem Gebiete dasjenige leiste, was Nikias der Tapferkeit allein vorbehalten wolle, denn jeder Fachmann wiße, was auf seinem Gebiete das furchtbare und nichtfurchtbare oder das nützliche und das schädliche sei. Nikias aber erwidert, daß die von ihm definirte Erkenntniß etwas ganz anderes zu leisten habe als die einzelnen Fachkenntniße, denn sie allein wiße, ob es dem Menschen beßer oder schlechter sei dasjenige zu erlangen, was die einzelnen Fachkünste, Heilkunst, Ackerbaukunst u. s. w. ihm gewären können. Die Erkenntniß des furchtbaren und nichtfurchtbaren ist damit bestimmt als diejenige, welche über allen Fachkenntnißen steht und welcher die Entscheidung über die Anwendung derselben zukommt. Damit ist aber auch der Gegenstand dieser obersten Erkenntniß bezeichnet. Wenn weder Leben noch Tod, weder Reichtum noch Armut, weder Sieg noch Niederlage an sich etwas furchtbares oder nichtfurchtbares ist, so folgt daraus, daß es über

Digitized by Google

allen diesen Dingen noch etwas geben muß, welches wir als das allein wahre Gut des Menschen zu betrachten haben und auf welches allein die Begriffe nützlich und schädlich, furchtbar und nichtfurchtbar in Wahrheit Anwendung finden können. Auf dieses oberste Gut wird daher die Erkenntniß des furchtbaren und nichtfurchtbaren sich beziehen müßen und ihrer Weisung folgend wird der Tapfere weder Tod noch Armut, sondern nur dasjenige fürchten, was ihn an seinem wahren Gute schädigen kann. Die Definition des Nikias läßt sich daher auch in folgende Form bringen: Tapferkeit ist die Erkenntniß deßen, was für das wahre Gut des Menschen verderblich ist und was nicht.

In anderer Richtung wird die Definition durch jene Bemerkungen erläutert, welche sich auf die von Sokrates aufgestellte Frage beziehen, ob einem Tiere Tapferkeit zukommen könne. Die Verneinung dieser Frage durch Nikias hat eine zweifache Bedeutung. Fürs erste wird dadurch die Tapferkeit gegen die der großen Menge so geläufige Verwechselung mit der Furchtlosigkeit geschützt. Tapferkeit und Furcht sind demnach keine Gegensätze und man darf nicht etwa den für tapfer halten, welcher sich vor nichts fürchtet. Vielmehr hat auch der Tapfere vieles zu fürchten und gerade in der Erkenntniß, welche ihn lehrt was er fürchten soll und was nicht, besteht seine Tapferkeit. Fürs zweite folgt aus der Erklärung des Nikias, daß die Tapferkeit nicht in einer Naturanlage besteht. Wäre dieß der Fall, dann müßte man freilich, wie „alle Leute“ es tun, auch Löwen und Eber als tapfer gelten laßen, denn der natürliche Trieb, blind auf alles loszugehen, ist auch diesen Tieren eigen. Die Tapferkeit aber, wie Nikias sie auffaßt, ist eine Erkenntniß, welche weder Tieren noch Kindern sondern nur dem zum vollen Gebrauche seiner Geisteskräfte herangereiften Menschen zukommen kann.[1])

[1]) Es ist demnach nicht richtig, wenn Th. Becker in den Neuen Jarbüchern für Philologie und Pädagogik Bd. 121 S. 304 f. die Behauptung ausfürt, Sokrates habe im Laches das Bestehen von Gefaren als unerläßliches Erforderniß der Tapferkeit angesehen. Becker sagt (S. 306), dieses Erforderniß ergebe sich aus dem Zusammenhange von selbst, es sei aber von Sokrates nicht ausdrücklich ausgesprochen worden, was freilich in Ansehung eines grundlegenden Erfordernißes ein etwas nachläßiges Verfaren wäre. Das richtige aber ist, daß Sokrates das Gegenteil gesagt hat. Er erklärt ausdrücklich (p. 191 DE), es gebe

Digitized by Google

Erst jetzt, nachdem wir genau wißen, was Nikias mit seiner Definition sagen will, unterzieht Sokrates diese einer Kritik, welche in dem Nachweise besteht, daß die Definition, recht verstanden, viel mehr sagt, als sie sagen will und zu sagen scheint. Die Erkenntniß des furchtbaren fällt nämlich, wie Sokrates dartut, ihrem Begriffe nach zusammen mit der Erkenntniß des guten und bösen überhaupt. Denn das furchtbare ist ein Übel der Zukunft und das nichtfurchtbare ein Gut der Zukunft, da aber in den Begriffen Gut und Übel die Zeit kein mitbestimmendes Merkmal ist, so sind die Güter und Übel der Zukunft keine besondere Classe von Gütern und Übeln und es kann nicht eine Erkenntniß derselben geben, welche von der Erkenntniß der Güter und Übel schlechtweg verschieden wäre. Nikias hat demnach in seine Definition eine Einschränkung aufgenommen, welche begrifflich nicht haltbar ist und daher wegfallen muß; seine Definition bezeichnet ihrem wahren Sinne nach nicht allein das Wesen der Tapferkeit, sondern dasjenige der ganzen Tugend. Das aber widerspricht der Voraussetzung, nach welcher die Tapferkeit ein Teil der Tugend ist und als solcher definirt werden sollte. Daher ist die Definition des Nikias nicht richtig.

Der Unterschied dieser Kritik gegenüber derjenigen, welche Sokrates an den Definitionen des Laches geübt hatte, fällt in die Augen. Dem letzteren hatte er einen inneren Widerspruch nachgewiesen und daher dessen Reden für unschön erklärt. Hier aber sagt er nichts ähnliches. Er urteilt zwar am Schluße, daß auch Nikias nicht gefunden habe, was die Tapferkeit sei, aber er sagt

---

eine Tapferkeit nicht nur in Kriegs- und Seegefaren sondern auch gegen Krankheit und Armut, gegen Lust und Unlust u. s. w. und in Fällen dieser Art wird man von einer Gefar in der Regel nicht sprechen können. Man muß aber noch weiter gehen und sagen, daß im Sinne des Laches (und Protagoras) das Wesen der Tapferkeit geradezu darin zu suchen ist, daß man jeder Gefar auf das sorgfältigste aus dem Wege geht. Denn wenn die Tapferkeit darin besteht, daß man weiß, was man fürchten soll und was nicht, so kann dieß nur heißen, daß der Tapfere dasjenige, was er vermöge seiner Wißenschaft zu fürchten hat, meiden und nur dasjenige, was er nicht zu fürchten hat oder das ungefärliche tun wird. Wer also lieber den Tod leiden als ein Unrecht verüben will, für den liegt die Gefar nicht darin, daß sein Leben bedroht ist, sondern auf der entgegengesetzten Seite, nämlich in den Folgen, welche die Verübung des Unrechtes für ihn haben müßte und gerade darin, daß er diese Gefar erkennt und meidet, besteht seine Tapferkeit.

Digitized by Google

uns genau, wie wir das zu verstehen haben: Nikias hat das Wesen der Tapferkeit nicht gefunden, insoferne diese als ein einzelner Teil der Tugend betrachtet wird. Das Urteil des Sokrates ist somit ein bedingtes und drängt zu der Frage: Hat Nikias tatsächlich eine unrichtige, sei es auch nur eine unvollständige Definition aufgestellt oder haben wir aus dem Ausspruche des Sokrates einen anderen Schluß zu ziehen und welchen?

Hier ist vor allem Eines klar: die ganze Kritik des Sokrates würde entfallen, wenn nicht die Voraussetzung gemacht wäre, daß die Tugend aus Teilen bestehe und daß einer von diesen Teilen die Tapferkeit sei. Denn in der Sache selbst bringt Sokrates gegen die Definition keine Einwendung vor, ja man muß vielmehr sagen, daß er sie teils ausdrücklich teils schweigend als richtig anerkennt. Die Definition wird aus einem sokratischen Satze abgeleitet und jedesfalls insoferne richtig abgeleitet, als sie das Wesen der Tapferkeit in eine Weisheit oder Erkenntniß setzt, denn es ist, wie schon erwähnt, Sokrates selbst, welcher aus seinem Satze diese Folgerung zieht. Der Gattungsbegriff der Tapferkeit wird also mit ausdrücklicher Zustimmung des Sokrates oder eigentlich von diesem selbst bestimmt und es bleibt dem Nikias nur noch übrig anzugeben, welche Art der Erkenntniß die Tapferkeit ist. Es könnte nun allerdings sein, daß er in dieser näheren Bestimmung einen Fehler begangen hätte. Allein wenn dieß die Meinung des Sokrates wäre, so müßte er diesen Punkt in Untersuchung ziehen und zeigen, daß die Tapferkeit nicht in der von Nikias bezeichneten, sondern in einer anderen Art von Erkenntniß bestehe. Das aber tut er nicht, er läßt die Definition ihrem Inhalte nach unangetastet und richtet seine Kritik ausschließlich auf das Verhältniß derselben zu der Voraussetzung, daß die Tugend aus Teilen bestehe. Dieses Verfaren gestattet nur den Schluß, daß Sokrates mit der Definition ihrem ganzen Inhalte nach einverstanden ist und daß er nicht die Richtigkeit der Definition an dem Satze von der Geteiltheit der Tugend sondern umgekehrt die Richtigkeit dieses Satzes an der Definition prüfen will.

Dem bisher gesagten scheint freilich das Endurteil des Sokrates direkt zu widersprechen. Wenn, wie hier behauptet wird, Sokrates die Definition des Nikias als richtig anerkennt, so muß

Digitized by Google

er zu dem Schluße kommen, daß die mit derselben unvereinbare Voraussetzung von der Geteiltheit der Tugend falsch sei. Er sagt aber das Gegenteil, er läßt diese Voraussetzung bestehen und verwirft die Definition. Allein bei näherer Betrachtung schwindet dieses Bedenken, denn Platon hat uns mehrfach zu erkennen gegeben, daß es mit diesem Endurteil nicht sein Ernst sei. Vor allem dadurch, daß dasselbe einen offenkundigen und darum offenkundig von Platon beabsichtigten Fehlschluß enthält. Wenn die Definition des Nikias und der Satz von der Geteiltheit der Tugend mit einander unvereinbar sind, so folgt daraus keineswegs, daß die Definition falsch ist, sondern es folgt nur, daß entweder die Definition oder jener Satz falsch ist. Mit ganz demselben Recht oder Unrecht könnte Sokrates den entgegengesetzten Schluß ziehen und sagen: Folglich ist unsere Behauptung, daß die Tugend aus Teilen bestehe und daß einer von diesen Teilen die Tapferkeit sei, falsch. Nimmt man aber alles vorhergegangene hinzu, nimmt man hinzu, daß der Satz von der Geteiltheit der Tugend als unbewiesene Behauptung aufgestellt und im ganzen Verlaufe des Gespräches kein Versuch gemacht wird ihn zu begründen, wärend die Definition wenngleich nicht begründet, doch als sokratische eingefürt und unter unverkennbarer Beistimmung des Sokrates ausfürlich erläutert und gegen Mißverständniß geschützt wird, so kommt man unabweislich zu dem Ergebniß, daß Sokrates logischer Weise nur mit einer Verwerfung des Satzes von der Geteiltheit der Tugend schließen konnte. Daß er den entgegengesetzten unlogischen Schluß zieht, ist ein Mittel und zwar ein trefflich gewältes Mittel seinen Gedanken zwar anzudeuten, aber die eigentliche Auffindung und Begründung desselben dem Leser zu überlaßen und es wird sich finden, daß Platon sich dieses Mittels auch in anderen Gesprächen mit Vorliebe bedient. Zugleich aber wird dadurch — und dieß ist für den Plan des Gespräches von Wichtigkeit — dem Laches ein wolfeiles Vergnügen bereitet und der Übergang zu den Schlußreden hergestellt, welche eine weitere Bestätigung der hier vertretenen Ansicht enthalten.

In diesen Schlußreden erklärt Nikias, nachdem er dem Laches seine Schadenfreude verwiesen hat, daß er mit seinen Aus-

Digitized by Google

fürungen der Wahrheit nahe gekommen zu sein glaube, daß er aber, soferne etwas noch nicht befriedigend erklärt wäre, sich vorbehalte es zu berichtigen und daß er es dann auch dem Laches nicht vorenthalten wolle. Diese kritischen Schlußbemerkungen des Nikias bilden einen beachtenswerten Gegensatz zu denjenigen, welche Laches nach Erledigung seiner Definitionen hatte vernemen laßen. Wärend Laches über sich selbst ärgerlich ist, weil er nicht fähig ist für seine Gedanken das richtige Wort zu finden, schließt Nikias mit dem Ausdrucke der Befriedigung über das von ihm gesagte. Diese Worte enthalten also nicht viel weniger als eine direkte Aufhebung des von Sokrates gefällten Urteils und sie wären geradezu unerklärlich, wenn wir dieses Urteil als eine ernst gemeinte Verwerfung der nikianischen Definition aufzufaßen hätten. Nikias aber, der sich schon in der Einleitung als genauen Kenner der sokratischen Weise eingefürt hatte, erweist sich auch hier wieder als solchen, indem er sich durch die scheinbare Verwerfung seiner Ausfürungen nicht irre machen läßt, sondern dieselben ihrem wesentlichen Inhalte nach als unerschüttert ansieht.

Die Ergebnißlosigkeit des Laches ist also bloßer Schein. Die Untersuchung weist an dem Beispiele der Tapferkeit nach, daß die Erklärung des Wesens einer Einzeltugend, auf ihren wahren Gehalt geprüft, sich notwendig als Erklärung des Wesens der ganzen Tugend darstellt, daß es also unmöglich ist, eine Einzeltugend so zu definiren, daß sie als ein von den übrigen Einzeltugenden wesensverschiedener Teil der Tugend erscheine, woraus sich die Unhaltbarkeit des Satzes ergiebt, daß die Tugend aus mehreren von einander unabhängigen Teilen besteht, welche erst in ihrer Gesammtheit die Tugend ausmachen (*ἃ ξύμπαντα ἀρετὴ κέκληται* p. 198 A). Mit anderen Worten: die Erörterungen des Gespräches haben zum Ziele den apagogischen Nachweis des Satzes, daß es nur Eine unteilbare Tugend giebt, welche in der Erkenntniß des Guten und Bösen besteht.

Und nun ist auch der Plan des Laches klar zu übersehen. Den leitenden Faden giebt uns die Einleitung an die Hand in dem Satze, daß wichtige Fragen nicht durch die Vielheit der Stimmen sondern nur durch Sachkenntniß, und wäre diese auch nur bei einem Einzigen zu finden, entschieden werden dürfen.

Digitized by Google

Dem entsprechend setzt sich Platon zunächst mit der durch Laches vertretenen landläufigen Meinung auseinander, welche gedankenlos dem äußeren Scheine folgend eine Wesensverschiedenheit und daher Unabhängigkeit der einzelnen Tugenden von einander annimmt. Er weist nach, daß die in diesem Sinne aufgestellten Definitionen unhaltbar sind und daß es überhaupt unmöglich ist, von diesem Standpunkt aus zu einer allgemein giltigen Anschauung zu gelangen, indem er den Laches nötigt, das von diesem aufgestellte Prinzip sofort wieder zu verleugnen. Er geht hierauf zur philosophischen Auffaßung der Tapferkeit über, welche das Wesen derselben sowie aller Tugend in eine Erkenntniß setzt und in der kurzen sokratischen Formel ausgedrückt ist, daß jeder darin gut ist, worin wißend und darin schlecht worin unwißend. Er hat auch hier vor allem den Widerstand der landläufigen Meinung zu besiegen, welche durch den Mund des Laches die Behauptung aufstellt, Erkenntniß und Tapferkeit seien ganz verschiedene Dinge und es sei eine Albernheit, diese durch jene zu erklären. Nachdem diese Einwendung abgetan und somit die philosophische Grundlage für die Definition der Tugend festgestellt ist, weist er nach, daß eine Definition, welche auf dieser Grundlage für eine Einzeltugend ein eigenartiges Wesen zu ermitteln sucht, dieses Vorhaben notwendig verfehlen muß, indem eine genaue Prüfung ergiebt, daß eine solche Definition nur scheinbar ein besonderes Wesen der Einzeltugend, in Wahrheit aber das allgemeine Wesen der ganzen Tugend ausdrückt, woraus folgt, daß für die philosophische Auffaßung eine Scheidung der Tugend in selbständige Teile nicht bestehen kann.

Durch dieses Ergebniß findet nun auch jener Widerspruch seine Lösung, welchen Sokrates bei Erörterung der zweiten Definition des Laches diesem nachgewiesen aber nicht gelöst hatte. Sokrates hatte im Einverständniß mit Laches festgestellt, daß nur die auf Verständigkeit beruhende Beharrlichkeit Tapferkeit sein könne, Laches aber, durch die Fragen des Sokrates in die Enge getrieben, hatte dieses Prinzip sofort wieder fallen laßen und in vielen Fällen das unverständige Beharren, obgleich es an sich etwas häßliches sei, für tapferer erklären müßen als das Gegenteil. Es darf wol von vorneherein als feststehend angenommen

Digitized by Google

werden, daß Platon nicht daran dachte, eine häßliche Handlungsweise als tugendhaft und tapfer zu bezeichnen und er hat sich gegen dieses Ansinnen dadurch verwahrt, daß Sokrates die Verantwortung für die Behauptung des Laches von sich ablehnt. Allein der Widerspruch konnte damals nicht gelöst werden, weil das wahre Wesen der Tapferkeit noch nicht erkannt war. Jetzt aber, da wir wißen, daß die Tapferkeit in der Erkenntniß des furchtbaren und nichtfurchtbaren oder des Guten und Bösen besteht, ergiebt sich die Lösung von selbst, denn wir haben nun für die Beurteilung jener Handlungsweise einen anderen Maßstab gewonnen. Das Ausharren auf einem unhaltbaren Posten ist vom Standpunkte der Kriegs- oder Fechtkunst, also der bloßen Fachkenntniß betrachtet unverständig, insoferne es gewiß ist, daß der ausharrende unterliegen muß und er also in diesem Sinne zweckwidrig handelt. Ein zweckwidriges Handeln kann aber niemals gut und darum niemals tapfer sein. Nun aber kommt die über allen Fachkenntnißen stehende Erkenntniß des Guten und Bösen hinzu und sagt dem Kämpfer, daß es für ihn schlimmer sei zu fliehen und in Schanden zu leben als zu bleiben und in Ehren zu sterben. Was mithin als unverständig und zweckwidrig erschien, solange wir das Beharren auf einem unhaltbaren Posten als solches ins Auge faßten, das kann vom Standpunkte der Erkenntniß des Guten und Bösen betrachtet als Anstrebung des Guten erscheinen und nur aus diesem Grunde, nicht wegen des bloßen Ausharrens (der bloßen *καρτερία*) werden wir unter Umständen ein solches Verhalten als tapfer bezeichnen, wärend es unter anderen Umständen auch als bloße Tolldreistigkeit erscheinen kann. Nicht das Beharren als solches noch das Zurückweichen als solches hat also den Maßstab des Urteils zu bilden sondern nur die Erkenntniß des Guten und Bösen.

Plan und Ergebniß des Laches wären also, wie es scheint, gefunden und man wird — abgesehen von der gedehnten und wenig ergiebigen Einleitung — nicht bestreiten können, daß die Durchfürung des Hauptgedankens eine streng folgerichtige und sehr geistvolle ist. Dieß gilt insbesondere von der Weise, wie Platon die Definition des Nikias durch fortgesetzte Klarstellung auf ihren einfachsten Ausdruck zu bringen weiß, um aus diesem

Digitized by Google

das überraschende Ergebniß zu ziehen. Dennoch wird man sich des Eindruckes nicht erwehren können, daß die Ableitung des Ergebnisses keine völlig befriedigende ist, und daß auch Platon selbst dieß gefühlt hat, geht daraus hervor, daß Nikias in seinen Schlußworten eine Berichtigung und Befestigung (eine ἐπανόρθωσις und βεβαίωσις p. 200 B) des gesagten in Aussicht nimmt. Diese Worte sind ohne Zweifel ernst zu nemen. Es finden sich in den platonischen Gesprächen auch sonst nicht selten Schlußbemerkungen, in welchen die vorhergegangene Untersuchung nicht nur als verbeßerungsbedürftig sondern sogar als ganz erfolglos bezeichnet wird, allein dieselben sind regelmäßig dem Ironiker Sokrates in den Mund gelegt, wodurch von vorneherein die Vermutung erweckt wird, daß sie ironisch gemeint seien. Hier aber ist es Nikias, der spricht und da dieser im ganzen Laufe des Gespräches keine Spur von Ironie entwickelt hat, so dürfen wir solche auch seinen Schlußworten nicht unterschieben und zwar um so weniger, als diese Schlußworte völlig berechtigt sind. Die Ausfürungen des Laches bedürfen sowol einer festeren Begründung wie einer Berichtigung. Der ersteren bedürfen sie, insoferne der wichtige Satz, daß alle Tugend Erkenntniß sei und die aus demselben abgeleitete Definition nur als Behauptungen aufgestellt aber nicht begründet sind. Und da auf ihnen der ganze Beweis für die Einheit der Tugend ruht, so fehlt diesem vorläufig der nötige Unterbau. Vor allem aber ist dieser Beweis selbst verbeßerungsbedürftig, denn er ist mehr blendend als überzeugend und läßt die Hauptfrage ungelöst. Es ist gewiß richtig, daß derjenige, welcher weiß, was ein Gut und was ein Übel ist, diesen Maßstab ebensowol auf vergangenes und gegenwärtiges wie auf künftiges anwenden kann und wird. Allein zunächst erfaren wir dadurch noch nicht, welches dieser Maßstab sei, wir erfaren nicht, was dasjenige sei, was wir anstreben und was wir meiden sollen; die im Laches geleistete Arbeit ist also in diesem wichtigen Punkte unvollständig. Ferner aber wird durch die Ausfürungen des Sokrates nur dargetan, daß die Erkenntniß des Guten und Bösen in zeitlicher Hinsicht, nicht aber, daß sie in sachlicher Hinsicht allumfaßend und daher die ganze Tugend sei. Sokrates giebt uns so zu sagen nur den Längendurchschnitt, nicht den Quer-

Digitized by Google

durchschnitt dieser Erkenntniß. Letzterer aber wäre für uns weit wichtiger, denn nicht deswegen kann die Erkenntniß des Guten und Bösen die ganze Tugend sein, weil wir durch sie auch vergangenes und gegenwärtiges beurteilen können, sondern nur deswegen, weil sie das ganze Gebiet des menschlichen Strebens in allen seinen Beziehungen umfaßt und durchdringt, so daß ein anderes ethisches Wißen neben ihr nicht mehr denkbar ist. Ob aber die Erkenntniß des Guten und Bösen dieß zu leisten vermag, darüber sagt uns der Laches nichts und kann uns nichts sagen, weil die allumfaßende Bedeutung des ethischen Wissens nur begriffen werden kann, wenn zugleich das Wesen des Guten und Bösen selbst begriffen wird.

Die angekündigte Verbeßerung des Laches bietet uns der Protagoras. Die Betrachtung dieses Gespräches wird zeigen, daß es auf demselben Standpunkte steht, daß es dieselben Probleme und in demselben Sinne behandelt wie der Laches, ja daß es sich in der Definition der Tapferkeit und der Furcht wörtlich an diesen anschließt. Aber die Behandlung ist im Protagoras eine gehaltvollere und gründlichere geworden und erhebt sich insbesondere dadurch weit über den Laches, daß das beiden Gesprächen gemeinschaftliche Hauptproblem, die Lehre von der Einheit der Tugend und dem Aufgehen aller Einzeltugenden in der Erkenntniß des Guten und Bösen, im Protagoras nicht mehr abstrakt behandelt wird wie im Laches, sondern daß es in Zusammenhang gebracht ist mit der Frage nach dem Wesen des Guten und Bösen, wodurch allein eine anschauliche und fruchtbare Behandlung möglich ist und jene Lehre ihre unentbehrliche Unterlage erhält. So stellt sich der Laches nach allen Richtungen als eine Vorstufe des Protagoras dar.

Digitized by Google

Protagoras.

Inhaltsübersicht.

A. Die Einleitung.

(c. 1—8.)

Sokrates erzält einem Kreise von Freunden, daß in der vergangenen Nacht beim ersten Morgengrauen Hippokrates des Apollodoros Sohn an seine Thür gepocht und ihn gebeten habe, ihn schleunigst zu dem kürzlich in Athen angekommenen Protagoras zu begleiten, da er vor Begierde brenne, deßen Schüler zu werden und sich von ihm „weise“ machen zu laßen. Sokrates erklärt sich zwar hiezu bereit, meint aber, es sei noch zu früh den Protagoras aufzusuchen und benützt die Zeit bis zum vollen Tagesanbruch, um das Vorhaben des Hippokrates mit diesem zu besprechen. Er richtet an ihn die Frage, ob er denn auch wiße, was er zu tun im Begriffe stehe und wer derjenige sei, welchem er seine Seele, sein kostbarstes, anvertrauen wolle. Hippokrates weiß zwar zu sagen, daß Protagoras ein Sophist ist; da sich aber herausstellt, daß er darüber völlig im unklaren ist, was ein Sophist sei und was er von einem solchen lernen könne, macht ihm Sokrates Vorstellungen über seine Unbedachtsamkeit und kommt mit ihm überein, daß sie zwar hingehen und den Protagoras hören, dann aber erst mit älteren Männern Beratung pflegen wollen, was weiter zu tun sei.

Sie gehen nun zum Hause des Kallias, wo Protagoras wohnt, und finden daselbst diesen sowie den Hippias und Prodikos, jeden von einer Schar von Verehrern umgeben und mit diesen Gespräch fürend. Sokrates trägt dem Protagoras das Anliegen des Hippo-

Digitized by Google

krates vor und bittet ihn um eine Besprechung hierüber. Protagoras fühlt sich geschmeichelt, daß auch Sokrates und Hippokrates sich seinen Verehrern anschließen wollen und läßt, ohne es gerade ausdrücklich auszusprechen, den Wunsch merken, daß Hippias und Prodikos hievon Kenntniß erhalten. Sokrates geht hierauf bereitwillig ein und es wird daher eine gemeinschaftliche Sitzung aller Anwesenden veranstaltet, um in ihrer aller Gegenwart weiter zu verhandeln.

B. Das Hauptgespräch.

I. Die Rede des Protagoras über die Lehrbarkeit der Tugend.

(c. 9—16.)

Nachdem alle sich gesetzt haben, bringt Sokrates neuerlich das Anliegen des Hippokrates vor und richtet an Protagoras die Frage, was jener vom Umgange mit ihm zu erwarten habe. Protagoras antwortet, der junge Mann werde durch den Umgang mit ihm alle Tage beßer werden und da Sokrates mit dieser allgemeinen Phrase sich nicht begnügt, sondern darauf dringt zu wißen, worin Hippokrates beßer werden würde, erklärt Protagoras, der Gegenstand seiner Unterweisung sei: die Wolberatenheit sowol in den häuslichen Angelegenheiten, wie man diese am besten leiten möge, als auch in denjenigen des Staates, wie man am tüchtigsten sei, sie zu füren und darüber zu reden. Es ist also, sagt Sokrates, die Bürgerkunst, welche du lehrst; du versprichst, die Männer zu tüchtigen Bürgern zu machen. Nun habe ich aber immer geglaubt, dieß sei nicht lehrbar und zwar aus zwei Gründen. Wenn in der athenischen Volksversammlung Bauangelegenheiten oder überhaupt Dinge zur Sprache kommen, welche eine gewiße Fachkenntniß erfordern, so läßt das Volk nicht den ersten besten zum Worte kommen sondern nur diejenigen, welche die betreffende Kunst besonders erlernt haben. Wenn dagegen die Verwaltung des Staates beraten wird, darf jeder mitreden, er sei Schmied oder Zimmermann, vornem oder gering. Offenbar also glauben die Athener, die Staatskunst sei nicht lehrbar, sonst würden

Digitized by Google

UNIVERSITY

sie auch hierüber nur die Sachverständigen mitreden laßen. Ferner aber sehen wir, daß gerade die trefflichsten Bürger wie z. B. Perikles ihre eigene Tugend anderen nicht mitzuteilen vermögen, denn sie laßen ihre eigenen Söhne zwar in allen Dingen, welche von Lehrern abhangen, sorgfältig unterrichten, in dem aber, worin sie selbst sich auszeichnen, Staatskunst und Bürgertugend, laßen sie ihre Söhne ohne alle Anleitung herumlaufen und überlaßen es dem Zufalle, ob diese da oder dort etwas davon erhaschen. Aus diesen Gründen meine ich, die Tugend sei nicht lehrbar und bitte dich, wenn du das Gegenteil dartun kannst, uns dieß nicht vorzuenthalten.

Protagoras erklärt sich hiezu bereit und richtet an die versammelten die Frage, ob er seinen Beweis durch einen Mythos oder durch Vernunftschlüsse füren solle. Da die Hörer dieß seiner Wal anheimstellen, wält er die mythische Darstellung und erzält folgendes.

Als die Götter Tiere und Menschen geschaffen hatten, übertrugen sie dem Prometheus und Epimetheus das Amt, sie mit den Erfordernißen des Lebens auszustatten. Epimetheus bewog den Prometheus die Ausfürung ihm allein zu überlaßen und so rüstete er die Tiere mit Stärke, List, Schnelligkeit, Behaarung und allerlei Gaben aus, welche geeignet waren, den Fortbestand der Tiergeschlechter zu sichern. Als aber die Reihe an die Menschen kam, fand sich, daß Epimetheus alle Gaben für die Tiere aufgebraucht und für die Menschen nichts mehr übrig hatte. Um nun die schutzlosen Menschen gegen Vernichtung zu sichern, stahl Prometheus vom Himmel die Kunst des Hephaistos und der Athene sowie das Feuer und gab sie den Menschen. Diese konnten nun sich nären, kleiden, Häuser bauen, sie versuchten auch Städte zu gründen, um sich gemeinschaftlich gegen die Tiere zu schützen. Weil sie aber nur die gewerbliche und nicht die bürgerliche Kunst besaßen, giengen sie bald wieder in Unfrieden aus einander und unterlagen aufs neue den Tieren. Da erbarmte sich ihrer Zeus und ließ ihnen durch Hermes Scham und Recht mitteilen und zwar nicht so mitteilen wie die Heilkunst und ähnliche, welche von einzelnen für viele ausgeübt werden, sondern so, daß alle daran Teil hatten. Denn, sprach Zeus, es könnten keine Staaten bestehen, wenn nur einzelne an jenen Gaben Anteil hätten und

Digitized by Google

darum sei es Gesetz, daß derjenige, welcher für Scham und Recht unempfänglich ist, den Tod erleide, denn er ist eine Krankheit des Staates. Deshalb also gebürt es jedem Menschen, Anteil zu haben an der bürgerlichen Tugend und dieß ist der Grund, warum die Athener in Staatsangelegenheiten jeden mitreden laßen. Aus demselben Grunde würde man denjenigen, der etwa sich selbst als einen Verächter der Gerechtigkeit bezeichnen wollte, selbst wenn er wirklich ein solcher wäre, einfach für verrückt halten, so sehr ist die Meinung verbreitet, daß jeder wenigstens behaupten müße, er habe Anteil an der Gerechtigkeit, da er sonst zugeben würde, daß ihm nicht zukomme, unter Menschen zu leben.

Daß aber trotzdem die Menschen glauben, die Tugend werde nicht von selbst sondern nur durch eine darauf gerichtete Bemühung erlangt, ergiebt sich aus folgendem. Wenn einem Menschen durch Natur oder unverschuldetes Unglück ein Gebrechen anhaftet, so fällt es keinem ein, ihn deswegen zur Rede zu stellen oder zu bestrafen, sondern er wird vielmehr bemitleidet; wer aber ein Unrecht tut, wird bestraft. Nun kann die Strafe doch nicht den Sinn einer Rache haben, denn dieß wäre die Weise unvernünftiger Tiere und überdieß wird ja das Unrecht durch die Strafe nicht ungeschehen gemacht. Die Strafe kann also nur den Zweck haben, den Übeltäter und diejenigen, welche Zeugen seiner Bestrafung waren, in Zukunft vom Unrechttun abzuhalten, woraus folgt, daß die Staaten von der Ansicht ausgehen, der Mensch könne zur Tugend herangebildet werden. So werden denn auch tatsächlich die Menschen von frühester Kindheit an zur Tugend erzogen, zuerst zu Hause von den Eltern, dann in der Schule durch die Lehrer, endlich wenn sie die Schule verlaßen haben, durch den Staat selbst, welcher sie nötigt die Gesetze zu lernen und diesen gemäß zu leben. Wenn trotzdem oft die Söhne trefflicher Männer gerade in demjenigen mißraten, worin ihre Väter sich auszeichnen, nämlich in der Bürgertugend, so kommt dieß nicht daher, daß sie in dieser Tugend nicht unterrichtet werden, sondern daher, daß die Gaben der Väter nicht immer auf die Söhne übergehen. Dennoch sind selbst diejenigen, welche uns als völlig ungerecht erscheinen, immer noch gerecht und tugendhaft und sogar Tugendlehrer im Vergleiche zu den Wilden, welche

Digitized by Google

ganz gesetzlos leben, sowie jeder, der griechisch spricht, ein Lehrer der griechischen Sprache ist für alle, die mit ihm verkehren. Gerade darum aber muß man diejenigen schätzen, welche in der Kunst, die Menschen in der Tugend zu fördern, sich auch nur um weniges über das gewöhnliche Maß erheben und ein solcher, schließt Protagoras, glaube auch ich zu sein.

II. Des Protagoras Erklärungen über die Einheit der Tugend und deren vorläufige Widerlegung.

(c. 17—21.)

Sokrates erklärt, die Rede des Protagoras habe ihn völlig bezaubert, nur ein kleines fehle ihm noch, um ganz durch sie überzeugt zu sein und auch dieß werde Protagoras leicht aufklären können. Denn weitschweifige Reden könne man wol auch von anderen Rednern hören, wenn man diese aber nur ein geringes weiter frage, so wißen sie gleich stummen Büchern nichts mehr zu sagen; Protagoras dagegen wiße ebensowol lange und schöne Reden zu halten wie auch kurz zu sein, und ebensowol zu antworten wie zu fragen. Der kleine noch übrige Zweifel nun sei der folgende. Protagoras habe von der Gerechtigkeit, Besonnenheit, Frömmigkeit immer so gesprochen, als ob dieß alles zusammen nur Eines wäre, nämlich die Eine Tugend; er möge also genauer auseinandersetzen, ob die Tugend Eines sei und Gerechtigkeit, Besonnenheit und Frömmigkeit Teile derselben, oder ob alle die genannten Eigenschaften nur mehrere Namen seien für eine und dieselbe Sache.

Über diese gewichtige Frage giebt Protagoras folgende Erklärungen ab. Die Tugend ist Eines; Besonnenheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Weisheit und Tapferkeit sind ihre Teile. Diese Teile aber verhalten sich zu einander nicht etwa wie Teile des Goldes, welche unter sich und mit dem ganzen gleichartig sind und sich nur durch die Größe unterscheiden, sondern sowie Mund und Nase, Augen und Ohren Teile des Gesichtes sind, von welchen jeder seine besondere Verrichtung hat und keiner dem andern gleicht, ebenso hat auch von den Teilen der Tugend jeder seine besondere Verrichtung und ist keiner wie der andere. Es

Digitized by Google

ist daher nicht notwendig, daß derjenige, welcher Einen Teil der Tugend besitzt, auch die übrigen besitze, vielmehr kann derselbe Mensch tapfer sein und zugleich ungerecht oder gerecht und zugleich unweise.

Diese Sätze werden von Sokrates bestritten und zwar zunächst dadurch, daß er das Verhältniß zwischen Gerechtigkeit und Frömmigkeit in Betracht nimmt. Er für seine Person, sagt er, sei der Meinung, daß diese beiden Tugenden entweder eines und dasselbe oder doch einander so ähnlich wie möglich seien. Denn wenn die Behauptung des Protagoras richtig wäre, so wäre die Frömmigkeit nicht das gerechte und die Gerechtigkeit nicht das fromme, also jene ungerecht und diese gottlos. Diese Folgerung will aber Protagoras nicht zugeben; die beiden Tugenden, sagt er, seien einander ähnlich und doch auch verschieden, überhaupt seien alle Dinge und sogar ganz entgegengesetzte wie etwa weiß und schwarz einander auf gewiße Weise ähnlich, aber man dürfe nicht Dinge, die irgend etwas ähnliches haben, darum schon einander ähnlich nennen. Sokrates schließt diese Erörterung mit der Bemerkung, sie scheine dem Protagoras unangenem zu sein und wendet sich zur Betrachtung des Verhältnißes zwischen Besonnenheit und Weisheit.

Der Torheit, sagt er, ist die Weisheit entgegengesetzt, der Torheit ist aber auch die Besonnenheit entgegengesetzt. Nun kann aber jedem Dinge nur Eines entgegengesetzt sein und daraus folgt, daß Besonnenheit und Weisheit nicht wesensverschieden sein können wie die Teile des Gesichtes, sondern daß beide Eines sind. Diesen Ausfürungen weiß Protagoras nichts zu entgegnen, er giebt sie aber nur sehr widerwillig (*μάλ' ἀκόντως* p. 333 B) zu.

Nun will Sokrates als dritten Punkt das Verhältniß der Besonnenheit zur Gerechtigkeit in Betracht ziehen. Protagoras erklärt auf seine Frage, daß man auch im Unrechttun Besonnenheit zeigen und sich wolbefinden könne und Sokrates schickt sich an, diese Behauptung zu widerlegen, indem er das Verhältniß des Guten zum Nützlichen untersucht. Protagoras aber, welcher schon bei Aufstellung dieser dritten Frage sich sehr ungerne zum Antworten herbeigelaßen hatte, unterbricht den Fortgang der Unterredung durch eine phrasenreiche Auseinandersetzung, daß das

Digitized by Google

Gute etwas relatives und manches Ding in einer Beziehung gut, in der anderen dagegen sehr übel sei. Der von Sokrates unternommene dritte Beweis bleibt demnach unvollendet.

III. Sokrates erklärt das Gedicht des Simonides.

(c. 22 – 32.)

Nach dieser Auseinandersetzung des Protagoras bemerkt Sokrates, er sei ein sehr vergeßlicher Mensch und vermöge langen Reden nicht zu folgen, er müße daher den Protagoras bitten, sich im Gespräche mit ihm kurz zu faßen, wogegen der letztere meint, er könne sich eine solche Beschränkung nicht auferlegen laßen. Fast kommt es hierüber zum Abbruche der Unterredung. Schon hat Sokrates sich erhoben um zu gehen, doch die Zuhörer halten ihn zurück und durch ihre Bemühungen kommt eine Vereinbarung zu Stande, daß weder Sokrates auf der äußersten Kürze bestehen, noch Protagoras alle Segel aufspannen und auf die hohe See der Reden hinausschiffen solle.

Das Gespräch wird also fortgesetzt und zwar ist jetzt Protagoras der fragende und Sokrates der antwortende. Der erstere sagt, es sei ein wichtiges Stück der Bildung gewandt zu sein in der Erklärung der Dichter, er wolle daher den bisherigen Gegenstand des Gespräches, die Tugend, zwar beibehalten, denselben aber in Verbindung bringen mit der Betrachtung eines Gedichtes. Simonides nämlich sage in einem Gedichte, es sei schwer, ein wackrer Mann zu werden, kurz darauf aber mißbillige er in demselben Gedichte den Spruch des Pittakos, daß es schwer sei, ein Wackrer zu sein. Die beiden Stellen, behauptet Protagoras, stehen mit einander im Widerspruch, da Simonides bei Pittakos das tadle, was er selbst kurz vorher ausgesprochen habe. Sokrates bestreitet, daß ein Widerspruch vorliege und giebt zwei Erklärungen des Gedichtes. Er meint zuerst, Sein und Werden sei nicht daßelbe und Simonides habe sagen wollen, es sei zwar schwer tugendhaft zu werden, habe man aber einmal die Tugend erworben, so sei es leicht, weiterhin tugendhaft zu sein. Da Protagoras mit dieser Erklärung nicht zufrieden ist, giebt Sokrates sofort eine zweite, der vorigen gerade entgegengesetzte, indem er in höchst

Digitized by Google

ausfürlicher Rede auseinandersetzt, Simonides habe sagen wollen, es sei schon schwer tugendhaft zu werden, doch sei dieß wenigstens für einige Zeit möglich; fortdauernd tugendhaft zu sein aber sei für Menschen unmöglich, Gott allein komme diese Ehre zu.

Nachdem Sokrates geendet hat, meldet sich auch Hippias um eine Erklärung des Gedichtes vorzutragen. Er wird aber daran durch Alkibiades verhindert, welcher darauf besteht, daß zunächst das Gespräch zwischen Sokrates und Protagoras fortgesetzt werde. Sokrates erklärt sich hiezu bereit und spricht nur den Wunsch aus, daß weiterhin die Dichter beiseite gelaßen werden, da gebildete Männer nicht nötig haben, sich mit fremden Gedanken zu unterhalten. Nach einigem Zögern willigt auch Protagoras in die Fortsetzung des Gespräches und erklärt sich bereit zu antworten, wenn Sokrates ihn fragen wolle.

IV. Endgiltige Widerlegung der Ansichten des Protagoras über die Einheit und Lehrbarkeit der Tugend.

(c. 33—40.)

Bei der Wiederaufname des Gespräches erinnert vor allem Sokrates den Protagoras in der ausfürlichsten Weise an deßen frühere Behauptung von der Wesensverschiedenheit der fünf Einzeltugenden und fragt ihn, ob er dieselbe aufrechthalte oder nicht, „denn," fügt er mit ironischer Höflichkeit hinzu, „es sollte mich nicht wundern, wenn du das frühere nur gesagt hättest, um mich auf die Probe zu stellen". In der Tat zieht Protagoras seine frühere Behauptung zurück und stellt nun die folgende auf: alle Einzeltugenden, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Besonnenheit, Weisheit und Tapferkeit, seien Teile der Tugend, unter ihnen aber seien die anderen vier zwar einander nahe verwandt, die Tapferkeit aber sei von ihnen durchaus verschieden; dieß ergebe sich daraus, daß man viele Menschen finde, welche höchst ungerecht unfromm unmäßig und unweise, dabei aber außerordentlich tapfer seien. Dieser Behauptung setzt Sokrates zunächst folgende Beweisfürung entgegen. Er richtet an Protagoras die Frage, ob die Tapferen Kühnheit besitzen, was dieser bejaht. Nun sind aber in allen Dingen diejenigen, welche mit gewißen Kenntnißen ausgerüstet

Digitized by Google

sind, kühner als die unkundigen. Die Schwimmer gehen kühner ins Waßer als die Nichtschwimmer, die geübten Reiter kämpfen kühner als die ungeübten. Es giebt freilich auch solche, welche all dieser Dinge unkundig sind und doch alles wagen zu dürfen glauben, aber diese sind, wie Protagoras erklärt, einfach toll zu nennen. Da also, folgert Sokrates, nicht jede Kühnheit sondern nur die mit gewißen Kenntnißen verbundene Kühnheit Tapferkeit ist, so muß das Wesen der Tapferkeit eben in diesen Kenntnißen, d. h. in Weisheit bestehen. — Protagoras bestreitet diesen Beweis, indem er wiederum in längerer Rede ausfürt, Sokrates könne auf diese Weise auch folgern, daß die Leibesstärke in Weisheit bestehe. Denn man müße gewiß zugeben, daß die Starken leistungsfähig seien. Nun seien aber auch die des Fechtens kundigen leistungsfähiger als die unkundigen und daraus würde nach der Schlußweise des Sokrates folgen, daß Kenntniß oder Weisheit und Leibesstärke Eines sei.

Sokrates erwidert hierauf kein Wort, er geht vielmehr jetzt geradeswegs auf sein Ziel los, das Wesen der Tapferkeit und das Verhältniß derselben zu den übrigen Tugenden zu bestimmen. Er richtet zu diesem Ende an Protagoras zwei vorbereitende Fragen. Die erste derselben ist, ob Protagoras die Lust an sich, abgesehen von den etwa nachkommenden Folgen derselben, für etwas gutes, die Unlust an sich für etwas böses halte. Die zweite Frage ist, ob Protagoras dafür halte, daß von allen Antrieben des menschlichen Handelns die Erkenntniß der stärkste sei, so daß derjenige, welcher das Gute und Böse erkannt habe, sich nicht mehr von Lust Unlust Furcht Liebe Zorn werde beherrschen, sondern nur von der Erkenntniß wurde leiten laßen. Protagoras verweigert eine bestimmte Erklärung auf die erste Frage, er beantwortet dagegen die zweite mit einem entschiedenen Ja. Nun tritt Sokrates den entscheidenden Beweis an, welcher in seinen Umrißen der folgende ist.

Man hört oft sagen, daß viele Menschen das Gute zwar erkennen, das Böse aber tun und zwar weil sie dazu von der Lust verfürt werden. Diese Behauptung ist völlig sinnlos. Denn wenn wir fragen, warum ein gewißes Tun böse genannt wird, so stellt sich heraus, daß es uns als böse gilt nicht wegen des damit verbundenen augenblicklichen Lustgefühles sondern weil es gewiße Folgen wie Krankheit, Verarmung und dergleichen mit sich bringt,

Digitized by Google

d. h. weil es in weiterer Folge Unlust verursacht. Ebenso umgekehrt, wenn man ein gewißes Tun, obgleich es mit augenblicklicher Unlust verbunden ist wie z. B. das Erdulden einer ärztlichen Operation gut nennt, so geschieht dieß nicht wegen der augenblicklichen Unlust sondern wegen der in späterer Folge daraus entstehenden Lust. Der Bestimmungsgrund des Urteils in dem einen wie in dem anderen Falle ist also Lust und Unlust, ein anderer Maßstab ist nicht aufzufinden und daraus folgt, daß gut soviel ist wie lustbringend, böse soviel wie unlustbringend und daß diejenige Handlung gut ist, welche einen Überschuß an Lust über die Unlust gewärt, diejenige hingegen böse, welche einen Überschuß an Unlust über die Lust hervorbringt. Wenn man also sagt, jemand habe von der Lust überwunden das böse getan, obgleich er es als solches erkannt habe, so heißt dieß nichts anderes als: er habe um Lust zu gewinnen ein Übermaß an Unlust erwält. Dieß aber ist widersinnig und wir werden daher sagen müßen, daß derjenige, welcher um einer Lust willen etwas böses d. h. ein Übermaß an Unlust bringendes tut, nicht von der Lust überwunden ist, sondern von seinem Unverstande, weil er eben die rechte Erkenntniß für sein Tun nicht hat. Man könnte freilich einwenden, es sei ein großer Unterschied zwischen gegenwärtiger und zukünftiger Lust und Unlust. Allein auch dieser Unterschied liegt nur in einem Mehr oder Weniger und wird nur zuweilen dadurch verschleiert, daß die Entfernung die Gegenstände verkleinert und daher die künftige Lust oder Unlust uns kleiner erscheint als sie in Wahrheit ist. Die Erkenntniß soll gerade dazu dienen, diese Täuschung zu zerstören, damit wir Lust und Unlust in ihrer wahren Größe gegeneinander meßen können. Nun liegt es aber durchaus nicht in der Natur des Menschen, dasjenige anzustreben, was er für böse hält, vielmehr strebt jeder notwendig nach demjenigen, was er für gut hält. Er wird daher, wenn er die rechte Erkenntniß hat, immer diejenige Handlung verrichten, durch welche er einen Überschuß an Lust gewinnt oder ein Übermaß an Unlust vermeidet und diejenige Handlung unterlaßen, durch welche er nur ein Untermaß an Lust gewinnt oder nur ein Untermaß an Unlust vermeidet; wer anders handelt, der handelt mit Unverstand.

Digitized by Google

Die Anwendung dieser Sätze auf Tapferkeit und Feigheit ergiebt sich von selbst. Tapfere und Feige verhalten sich entgegengesetzt, die Tapferen haben guten Mut zu demjenigen, was die Feigen fürchten und sie fürchten hinwiederum dasjenige, wozu die Feigen guten Mut haben. Da aber dem gesagten zufolge die einen wie die anderen notwendig dasjenige anstreben, was sie für gut halten und dasjenige meiden, was sie für böse halten, so kann ihr entgegengesetztes Verhalten nur daher rüren, daß sie über dasjenige, was anzustreben und was zu meiden ist, entgegengesetzter Ansicht sind. Nur in diesem Gegensatze der Ansichten liegt demnach der Unterschied zwischen Tapferkeit und Feigheit und da uns nur das Verhalten der Tapferen als löblich, dasjenige der Feigen aber als verwerflich gilt, so folgt, daß nur die ersteren die rechte Erkenntniß deßen haben, was man wagen und was man fürchten soll. Daher ist Tapferkeit eine Erkenntniß und zwar die Erkenntniß deßen, was furchtbar ist und was nicht.

Hiemit ist die Behauptung des Protagoras, daß viele Menschen ganz unverständig und dabei außerordentlich tapfer seien, auf das vollständigste widerlegt, denn es ist erwiesen, daß auch die Tapferkeit, welche Protagoras zu allen übrigen einander nahe verwandten Einzeltugenden in Gegensatz stellte, nichts anderes ist als Weisheit oder Erkenntniß und daher dem Wesen nach mit ihnen zusammenfällt. Und somit, schließt Sokrates, hätte denn das Gespräch einen wunderlichen Ausgang genommen, indem beide Teilnemer zuletzt das Gegenteil ihrer ursprünglichen Ansicht vertreten hätten. Denn Sokrates habe anfangs behauptet, die Tugend sei nicht lehrbar, wärend er nun sich bemühe zu zeigen, daß alle Tugend Erkenntniß sei, wonach sie am sichersten als lehrbar erscheinen würde; Protagoras dagegen, der anfangs die Lehrbarkeit der Tugend behauptete, scheine nun darauf zu bestehen, daß sie alles andere eher sei als Erkenntniß, wonach sie denn am allerwenigsten lehrbar wäre. Die Unterredung habe demnach das unterste zu oberst gekehrt und müße von vorne wieder angefangen werden. Mit der Vereinbarung, die Untersuchung ein andermal fortzusetzen, gehen die Teilnemer auseinander.

Digitized by Google

Zur Erläuterung.

Den Zweck des Protagoras im allgemeinsten Umriß giebt das einleitende Gespräch zwischen Sokrates und Hippokrates an. Da der letztere trotz seines eifrigen Verlangens sich in den Unterricht des Protagoras zu begeben, gar keine Vorstellung davon hat, was er von diesem Unterricht zu erwarten habe, beschließt Sokrates mit ihm hinzugehen und „den Mann zu hören", um nach dem Ergebniße der Unterredung weiteren Rat zu pflegen. Auf ein Anhören, eine Prüfung des Protagoras ist es also zunächst abgesehen und dieses Programm wird im weiteren Verlaufe des Werkes strenge eingehalten. Zwar nemen an der Versammlung, in deren Mitte die Unterredung stattfindet, auch die berühmten Sophisten Hippias und Prodikos teil und Platon unterläßt nicht, beide in ihrer Eigenart zu zeichnen: Hippias als den schönredenden Alleswißer, Prodikos als den Wortspalter. Allein beide gehören lediglich dem Zuhörerkreise an, ihre Beteiligung am Gespräche ist immer nur eine gelegentliche und vorübergehende, Protagoras allein ist es, der seine Theorien entwickelt und gegen Sokrates zu verteidigen hat. Auch diese Behauptung bedarf aber noch einer näheren Bestimmung. Was nämlich in diesem Werke in Betracht gezogen wird, ist nicht die ganze Lehre des Protagoras, ein wesentlicher Teil derselben, die protagoreische Erkenntnißlehre, mit welcher Platon sich anderwärts ausfürlich beschäftigt, wird hier mit keinem Worte berürt. Gegenstand des Gespräches ist ausschließlich die Tugend, über welche Protagoras einerseits, Sokrates andererseits ihre Ansichten entwickeln. Man muß demnach als Gegenstand des Protagoras bezeichnen: die Prüfung der protagoreisch-sophistischen Tugendlehre im Zusammenhalte mit der sokratisch-platonischen.

Digitized by Google

Es ist von vorneherein klar, daß Platon, indem er ein Stück der Sophistik in der Person eines ihrer bedeutendsten Vertreter zu prüfen unternam und diesen selbst zu einem Hauptwortfürer machte, gar nicht anders konnte als auch dasjenige darstellen, was man gewöhnlich die sophistische Methode nennt. Nur muß man sich hiebei zweierlei gegenwärtig halten. Fürs erste hat das Wort Methode in der Anwendung auf die Sophistik nicht ganz dieselbe Bedeutung wie sonst. Wärend man sonst die Methode der Darstellung vom dargestellten Inhalte unterscheiden und die erstere als Mittel, den letzteren als Zweck betrachten muß, ist das bei den Sophisten anders. Die Kunst über jeden Gegenstand lange phrasenreiche Reden zu halten, das Gewicht auf Nebenumstände zu legen und dadurch die Aufmerksamkeit von der Hauptsache abzulenken, war nicht das Mittel sondern wenigstens zu einem wesentlichen Teile das Ziel der sophistischen Unterweisung. Die Sophisten lehrten nicht die Tugend erkennen, sondern über die Tugend lange und dem Zuhörer wolgefällige Reden halten. Daher muß eine Darstellung der sophistischen Methode bis zu einem gewißen Grade eine Darstellung des Wesens der Sophistik sein und es ist insoferne keine ganz richtige Gegenüberstellung, wenn man von der sophistischen Methode im Vergleiche mit der sokratisch-platonischen spricht. Fürs zweite aber wären wir selbst dann, wenn Platon wirklich nur beabsichtigt hätte, uns ein anschauliches Beispiel der sophistischen und sokratischen Weise der Gedankenentwickelung vorzufüren, dennoch berechtigt und vielmehr verpflichtet, das Gespräch nicht nur auf seine Form sondern auch auf seinen Inhalt zu prüfen. Denn wenn wir uns vom Werte der sokratischen Methode überzeugen sollen, so wird dieß nur dadurch möglich sein, daß sie uns im Gegensatze zur gleißenden und täuschenden Sophistenweise als der Weg zur Erforschung der Wahrheit dargestellt wird und daß somit dasjenige, was auf diesem Wege gewonnen wird, einer Prüfung standzuhalten vermag. Schon aus diesen vorläufigen Gründen ist es klar, daß wir im Protagoras eine „reale Ausbeute“ zu suchen haben, was bekanntlich von Schleiermacher (Platons Werke I. 1 S. 153 f.) als ein aussichtsloses und das Wesen des Werkes völlig verkennendes Unternemen bezeichnet wurde. Daß die reale Ausbeute

Digitized by Google

tatsächlich eine höchst bedeutende ist, wird die Betrachtung des im Protagoras niedergelegten Gedankeninhaltes zeigen.

Der Inhalt des Werkes von dem Zeitpunkte an, da die im Hause des Kallias versammelten Gruppen zu einem großen Kreise zusammentreten, um die Verhandlung zwischen Sokrates und Protagoras anzuhören (c. 9), zerfällt in vier Abschnitte, welche sich dadurch von einander scheiden, daß in jedem derselben der Gegenstand sowie die vorherrschende Form der Verhandlung andere sind.[1]) Im ersten Abschnitt (c. 9—16) wird über die Lehrbarkeit der Tugend gesprochen. Sokrates begründet in kurzer Rede seine Ansicht und dann folgt die lange Rede des Protagoras. Im zweiten Abschnitt (c. 17—21) ist der Gegenstand der Verhandlung der dem Sokrates übriggebliebene „kleine Zweifel", ob die Teile der Tugend gleichartig oder verschiedenartig seien; die Form der Verhandlung ist hier das Wechselgespräch. Der dritte Abschnitt (c. 22—32) hat ein Vorspiel (c. 22—25), nämlich den zwischen Sokrates und Protagoras entstandenen und durch die Vermittelung der Zuhörer geschlichteten Streit, ob die Verhandlung in langen oder kurzen Reden zu füren sei. Hierauf stellt Protagoras als Gegenstand der Verhandlung das Gedicht des Simonides auf, über welches Sokrates nach kurzer gesprächsweiser Erörterung eine lange Rede hält. Im vierten Abschnitt endlich (c. 33—40) wird über das Wesen der Tapferkeit und ihr Verhältniß zu den übrigen Tugenden in Gesprächsform verhandelt. Somit ist die vorherrschende Form im ersten und dritten Abschnitt die der langen Einzelrede, im zweiten und vierten Abschnitt die des Wechselgespräches.

Unter diesen vier Abschnitten nimmt der dritte eine besondere aus dem Rahmen des ganzen Werkes einigermaßen heraustretende Stellung ein, welche Platon als solche deutlich bezeichnet hat. Protagoras nämlich spricht die Meinung aus, es sei einer der wichtigsten Bestandteile der Bildung, stark zu sein in der Erläuterung von Gedichten und legt dem Sokrates zwei anscheinend sich widersprechende Stellen eines Gedichtes von Simonides zur Erklärung vor. Sokrates liefert sofort zwei Erklärungen, deren

[1]) Ähnlich Bonitz Plat. Stud. S. 261.

Digitized by Google

eine das Gegenteil der andern sagt. Nach seiner ersten Erklärung (p. 340 D) soll Simonides gemeint haben, es sei zwar schwer tugendhaft zu werden, einmal so geworden aber sei es leicht sich auf der Höhe zu erhalten und tugendhaft zu bleiben. Da Protagoras mit dieser Erklärung nicht zufrieden ist, hat Sokrates sogleich die entgegengesetzte bereit: tugendhaft zu werden sei schon schwer, tugendhaft zu bleiben aber nicht nur schwer sondern ganz unmöglich. Schon dieser Eine Umstand würde genügen um die Absicht Platons in diesem Abschnitt erkennen zu laßen. Er will zeigen, wie leicht es sei in ein Gedicht entgegengesetzte Meinungen hineinzudeuten und wie wenig Wert für die Erforschung der Wahrheit diesem nach Ansicht des Protagoras hochwichtigen Stücke der Bildung zukomme. Dieß sagt denn auch Sokrates bald darauf mit klaren Worten. Im nachdrücklichen Gegensatze gegen Protagoras erklärt er und zwar im unmittelbaren Anschluß an seine eigene lange Rede (p. 347 C—E), es sei nicht ein Stück Bildung sondern geradezu die Weise untergeordneter und gemeiner Menschen, sich mit der Erörterung von Gedichten zu befaßen, aus welchen der eine dieß und der andere jenes herauslesen könne ohne daß es möglich sei, etwas bestimmtes auszumachen; edle und gebildete Menschen dagegen wüßten sich mit ihren eigenen und nicht mit fremden Gedanken zu unterhalten. Wir wißen mithin aus dem Munde des Sokrates, was wir von der ganzen Verhandlung über das simonideische Gedicht zu halten haben: sie ist ein Spiel mit Worten, geeignet ungebildete Menschen zu ergetzen, aber unwürdig edler Männer und untauglich ein bestimmtes Ergebniß zu liefern. Hiemit steht die Form dieses Abschnittes, welcher in eine lange Rede des Sokrates ausläuft, im besten Einklang. Es ist an und für sich auffallend, aus dem Munde des Sokrates eine langgedehnte Rede zu hören, um so auffallender aber, da er soeben erst (c. 22) die langen Reden des Protagoras sich verbeten und sogar gedroht hat, die Unterredung abzubrechen, wenn Protagoras sich nicht zu kurzen Reden verstehen wolle. Wenn nun trotzdem Sokrates selbst eine weitläufige Rede zum besten giebt, so kann dies nur den Zweck haben, einerseits zu zeigen, dass auch er die langen Reden in seiner Gewalt habe, andererseits auch durch die Form seiner Ausfürungen klar zu

Digitized by Google

machen, wie gering er die Deutung der Dichterstellen schätzt, da er für diese die von ihm selbst verworfene Methode der Langrednerei in Anwendung bringt. Alle diese Umstände laßen über die Bestimmung dieses ganzen Abschnittes keinen Zweifel. Platon will an einem anschaulichen Beispiele die von Protagoras hochgepriesene Erklärung der Dichterstellen und zugleich die Methode der langen Reden in ihrer ganzen Nichtigkeit darstellen. Dieser Abschnitt hat demnach seine selbständige Bedeutung, er ist im eigentlichen Sinne des Wortes eine Episode, welche mit den übrigen Teilen des Gespräches nur lose zusammenhängt und es folgt hieraus von selbst, dass wir von demselben einen Ertrag für die Lösung der im Protagoras erörterten Hauptprobleme nicht zu erwarten haben. Daß diese Auffaßung der Meinung Platons entspricht, dafür ist ein weiterer und gewiß nicht unwesentlicher Beweisgrund der, daß der vierte Abschnitt ausdrücklich als eine Fortsetzung des zweiten angekündigt wird. „Und jetzt wünsche ich," sagt Sokrates zu Protagoras (p. 349 A), „dir dasjenige, um was ich dich zuerst fragte, vom Anfang an in Erinnerung zu bringen und die Untersuchung mit dir gemeinschaftlich durchzuführen"; er legt darauf die zu Beginn des zweiten Abschnittes gestellte Frage über das Wesen der Einzeltugenden dem Protagoras neuerlich vor. Die folgenden Betrachtungen werden sich daher nur mit dem ersten zweiten und vierten Abschnitte des Gespräches zu beschäftigen haben.

Die erste Frage, welche Sokrates dem Protagoras vorlegt, ist die nach der Lehrbarkeit der Tugend. Er erklärt, seine eigene Ansicht sei, dass die Tugend nicht gelehrt werden könne und begründet dieß in einer kurzen Rede. Dieser Ausgangspunkt der Verhandlung ist für die Auffaßung des ganzen Werkes von solcher Wichtigkeit, daß es geboten erscheint denselben zur vollen Klarheit zu bringen. Selbst wenn wir nicht wüßten, daß die Ansicht, welche Sokrates hier zu vertreten scheint, eine directe Verleugnung seines obersten Lehrsatzes ist, müßte die Weise, wie er sie vertritt, lebhafte Bedenken in uns wecken. Er bringt für dieselbe zwei Gründe vor, welche beide aber in seinem Munde weit eher geeignet sind, diese Ansicht umzustoßen als sie zu unterstützen. Er beruft sich zunächst darauf, daß die große Menge der Athener

Digitized by Google

„offenbar“ (p. 319 D) glaube, die Tugend brauche nicht gelernt zu werden, dieß gehe daraus hervor, daß wenn in der Volksversammlung Fragen des Staatswoles beraten werden, jeder ohne Unterschied mitreden dürfe, wärend in allen Fachfragen nur diejenigen zum Worte zugelaßen werden, welche die entsprechenden Fachkenntniße erworben haben; da mithin die Athener die Tugend nicht für lehrbar halten, so schliesse Sokrates sich dieser Meinung an. Nun spricht sich aber Platon-Sokrates bei jeder Gelegenheit dahin aus, daß Streitfragen nicht durch Stimmenmehrheit sondern nur durch Sachkenntniß entschieden werden dürfen; soeben erst hatte er im Laches (p. 185 A) erklärt, daß der Sachverständige „und wäre es auch nur Einer“ gegen alle anderen den Ausschlag geben müße. Die Berufung auf das versammelte Volk ist also ein Scheingrund und ganz danach angetan die Vermutung zu erwecken, daß die Ansicht des Sokrates die entgegengesetzte sei. Dasselbe gilt von dem zweiten Grunde. Ebenso, sagt Sokrates, wie die Gesammtheit der Athener denken auch ihre großen Staatsmänner wie z. B. Perikles und viele andere, denn diese laßen zwar in allen übrigen Dingen ihren Söhnen die sorgfältigste Erziehung angedeihen, in Hinsicht auf die Tugend aber laßen sie sie gleichsam wild aufwachsen und so sei denn durch diese trefflichen Männer noch niemals weder einer ihrer Angehörigen noch sonst jemand zu einem beßeren Manne gemacht worden. Wie diese Äußerungen zu verstehen seien, lehrt am deutlichsten die Heranziehung einer Stelle des Gorgias (Gorg. p. 515, 516), in welcher Sokrates umständlich nachweist, daß es der einzige Beruf des Staatsmannes sei, seine Mitbürger zu beßeren Menschen zu machen und gerade dem Perikles den Namen eines guten Staatsmannes verweigert (Gorg. p. 516 D), weil die Athener durch ihn nicht beßer sondern schlechter geworden seien. Es kann also nur bittere Ironie sein, wenn Sokrates sich hier, um seine angebliche Theorie zu begründen, auf das Beispiel von Männern beruft, welche nicht einmal einen ihrer Söhne zur Tugend zu bilden verstehen. Auch dieser zweite Grund ist demnach ein bloßer Scheingrund. Allein noch wichtiger als das, was Sokrates hier sagt, ist das, was er an dieser Stelle noch nicht sagt, was aber im weiteren Verlaufe des Gespräches klar hervortritt. Seine beiden Scheingründe haben

Digitized by Google

nämlich das Eine gemein, daß sie dasjenige gar nicht beweisen können, was Sokrates beweisen zu wollen vorgiebt, denn es würde aus ihnen, selbst wenn sie ernst zu nemen wären, nur folgen, daß die Meinung von der Nichtlehrbarkeit der Tugend allgemein verbreitet sei, nicht aber daß sie richtig sei. Dieß letztere kann nur erwiesen werden durch eine vorgängige Untersuchung des Wesens der Tugend, denn die Tugend ist, wie Sokrates am Schluße des Gespräches (p. 361 B) erklärt, dann lehrbar wenn sie ein Wißen und dann nicht lehrbar wenn sie kein Wißen ist. Alle diese Erwägungen erheben es zur Gewißheit, daß Sokrates mit dem Satze, die Tugend sei nicht lehrbar, nicht seine wahre Meinung aussprach, sondern daß er damit nur den Protagoras auf die Probe stellen wollte. Eine feine Andeutung dieses Verfarens ist darin zu finden, daß Sokrates, freilich in ironischer Weise, ein gleiches dem Protagoras zumutet. Es sollte mich nicht wundern, sagt er zu diesem p. 349 C, wenn du deine frühere Behauptung nur aufgestellt hättest um mich zu prüfen.

In Erwiderung auf die Erklärungen des Sokrates sucht Protagoras die Lehrbarkeit der Tugend in einer langen Rede darzutun, in welcher er seine ganze Kunstfertigkeit zur Geltung bringt. Die Rede schließt sich an den Gedankengang des Sokrates an und zerfällt entsprechend den zwei Beweisgründen des letzteren in zwei Teile. Im ersten Teile (c. 11—13) fürt Protagoras zwei Sätze aus: 1) daß durch göttliche Fügung nicht nur einzelne sondern alle Menschen an der Tugend Anteil haben (c. 11 und 12), 2) daß trotzdem die Tugend nach der Ansicht des athenischen Volkes wie auch der übrigen Völker nicht von Natur aus sondern durch Lehre und eigene Bemühung den Menschen zukomme (c. 13). Im zweiten Teile (c. 14—16) entwickelt er folgende Gedanken: 1) Eine Erziehung zur Tugend findet tatsächlich statt und zwar zuerst in der Familie und Schule, dann im öffentlichen Leben (c. 14 und 15). — 2) Wenn trotzdem viele Söhne tugendhafter Männer mißraten, so liegt dieß nicht an dem Mangel der Erziehung sondern an dem Mangel ihrer Naturanlage (c. 16, erste Hälfte). — 3) Übrigens sind alle im Staate lebenden Menschen, selbst die ungerechtesten doch eigentlich gerecht und sogar Lehrer der Gerechtigkeit im Vergleiche zu den außerstaatlich lebenden Wilden (c. 16, zweite Hälfte).

Digitized by Google

Diese knappe Darstellung des Gedankenganges läßt den Grundzug der protagoreischen Rede erkennen: es ist der Widerspruch mit sich selbst. Schon im ersten Teile ist der Satz, daß die Tugend von Zeus allen Menschen zugeteilt sei mit dem Satze, daß sie durch eigenes Zutun erworben werden müße, nicht zu vereinigen. Wollte man etwa, um diesen Widerspruch zu beseitigen, die Worte des Protagoras dahin auslegen, dass nicht die Tugend selbst sondern nur die Anlage zur Tugend allen Menschen verliehen sei, so würde man sich einer gewaltsamen und daher unstatthaften Interpretation schuldig machen, ohne doch der Rede damit aufzuhelfen. Denn wenn auch nur die Anlage zur Tugend allen Menschen gegeben ist und dann, wie Protagoras sagt, alle Menschen von Kindheit an zur Tugend erzogen werden, so ist nicht zu begreifen, wieso es ungerechte Menschen geben kann und wieso insbesondere die Söhne der Reichen und Vornemen, welchen die sorgfältigste Erziehung zu Teil wird, jemals missraten können. Protagoras sieht sich genötigt, diese Tatsache aus der Verschiedenheit der Naturanlage zu erklären, womit er den Satz, dass allen Menschen die Tugend von Zeus verliehen sei, direkt aufhebt. Hiemit aber nicht genug, hebt er wiederum das eben gesagte in den Schlußworten auf, indem er erklärt, es gebe in den Staaten gar keine ungerechten Menschen, sie seien vielmehr alle gerecht und sogar Lehrer der Gerechtigkeit — eine Erklärung, in welcher denn doch nur eine der plumpsten Schmeicheleien gegen die athenische Demokratie erkannt werden kann. Sieht man aber endlich von all diesen Widersprüchen ab, so ist die ganze Rede nichts anders als eine große petitio principii, denn sie läuft nur darauf hinaus nachzuweisen, daß die Athener an die Lehrbarkeit der Tugend glauben und für die Erziehung zur Tugend Anstalten treffen; allein dieser Glaube kann uns nur dann als vernünftig und diese Anstalten nur dann als zweckmäßig gelten, wenn es wahr ist, daß die Tugend ein Gegenstand der Lehre und Erziehung ist. Daß sie dieß ist, kann wie schon bemerkt wurde nur aus dem Wesen der Tugend selbst erwiesen werden und von diesem innigen Zusammenhang der beiden Fragen hat Protagoras, wie seine Rede beweist, keine Ahnung. Diese Rede liefert demnach zur Beantwortung der von Sokrates aufgestellten

Digitized by Google

Frage keinen Beitrag, wir wißen nach derselben über die Lehrbarkeit der Tugend gerade so viel und so wenig wie vorher. Die Bedeutung dieses ganzen Abschnittes des Protagoras kann daher nicht in dem Gewichte der darin entwickelten Gedanken liegen, sondern nur in der uns gegebenen Probe sophistischer Rhetorik und in dieser Beziehung ist die Rede des Protagoras geradezu mustergiltig. Sie stellt mit großer Formgewandtheit eine Reihe von Scheingründen zusammen, welche geeignet sind, den oberflächlichen Hörer zu bestechen und insbesondere das Wolgefallen der Volksmenge zu erregen, sie achtet aber dabei der gröbsten logischen Verstöße nicht und läßt den Kern der Sache völlig unberürt.

Die Erörterungen im zweiten Hauptabschnitte des Protagoras beschäftigen sich mit einer Frage, welche auf den ersten Anblick mit derjenigen nach der Lehrbarkeit der Tugend in keinem Zusammenhange steht. Sokrates erklärt, die Rede des Protagoras habe ihn völlig bezaubert und auch ganz überzeugt — bis auf einen kleinen Zweifel, welchen Protagoras aber leicht werde lösen können. Dieser kleine Zweifel ist die große Frage nach der Einheit der Tugend. Protagoras giebt hierüber auf Befragen des Sokrates folgende Erklärungen ab: Die Tugend ist Eine, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Tapferkeit und Weisheit sind ihre Teile; diese Teile sind in ihrem Wesen und ihren Verrichtungen von einander verschieden und unabhängig, so daß der Mensch eine dieser Tugenden besitzen kann ohne die übrigen, wie denn tatsächlich viele Menschen tapfer sind und dabei ungerecht oder gerecht und dabei unweise. Gegen diese Behauptungen wendet sich Sokrates zunächst mit einer Reihe von Beweisen, in welchen er nicht das Wesen der Tugend an sich sondern das Verhältniß zwischen zwei Einzeltugenden untersucht und darzutun strebt, daß dieselben entweder einander ganz gleich oder doch so ähnlich wie möglich seien. Der erste dieser Beweise bezieht sich auf Gerechtigkeit und Frömmigkeit, der zweite auf Besonnenheit und Weisheit; ein dritter Beweis soll zwischen diesen beiden Tugendpaaren die Verbindung herstellen, indem er die Übereinstimmung der Gerechtigkeit mit der Besonnenheit dartut, er wird jedoch von Protagoras, welcher schon früher mehrfache Zeichen

Digitized by Google

seines Unbehagens gegeben hat, durch eine dazwischen geworfene Rede unterbrochen und nachher von Sokrates nicht wieder aufgenommen.

Hinsichtlich der beiden von Sokrates zu Ende gefürten Beweise ist nun gegen Platon wiederholt der Vorwurf der Sophisterei erhoben worden, welcher insbesondere bei Bonitz (Plat. Stud. S. 265) die strenge Faßung erhalten hat, daß Platon sich grober Mittel der Täuschung bedient habe, um den Protagoras zu widerlegen.[1]) Dieser schwere Vorwurf ist aber völlig ungegründet, wie eine genauere Betrachtung dieser zwei Beweise ergeben wird. Der erste derselben ist der folgende. Wenn Gerechtigkeit und Frömmigkeit verschiedene Teile der Tugend sind, so ist die Frömmigkeit nicht das gerechte und die Gerechtigkeit nicht das fromme, also die Frömmigkeit ungerecht und die Gerechtigkeit gottlos. Dieß aber kann nicht sein und folglich muß man annemen, daß Gerechtigkeit und Frömmigkeit entweder eines und dasselbe oder doch einander auf das möglichste ähnlich seien. Hiezu bemerkt Bonitz, daß Platon sich hier einer Umdeutung des contradictorischen Gegensatzes in den conträren schuldig mache, mit anderen Worten, daß er den Satz des Protagoras, die Gerechtigkeit sei etwas anderes als die Frömmigkeit, dahin verdrehe, die Gerechtigkeit sei das Gegenteil der Frömmigkeit. Allein Bonitz hat hiebei nicht berücksichtigt, daß der contradictorische Gegensatz immer den conträren in sich schließt. Wenn die Gerechtigkeit von der Frömmigkeit wesensverschieden ist, so folgt daraus zwar nicht, daß der Gerechte unfromm sein muß, aber es folgt ganz gewiß daraus, daß der Gerechte unfromm sein kann. Dieß ist so wenig eine Entstellung der protagoreischen Worte, daß Sokrates hiemit nur dasjenige, was Protagoras in Beziehung auf andere Tugenden kurz vorher selbst ausgesprochen hatte, wiederholt, und diesen demnach

[1]) Zeller, Philos. d. Griechen II, 1 hatte in der dritten Auflage dieses Bandes S. 501 Anm. 3 diese Beweise als einige „mehr spitzfindige als überzeugende, aber von Platon doch wol ernstlich gemeinte“ Einwürfe bezeichnet. In der 1889 erschienenen vierten Auflage dieses Bandes hat Zeller die mit Anfürungszeichen versehenen Worte weggelaßen, doch spricht er S. 678 Anm. 3 noch immer unter ausdrücklicher Berufung auf Bonitz von den „logischen Schwächen“ dieser „zunächst allerdings nur zur dialektischen Widerlegung des Gegners dienenden Beweisfürungen“.

Digitized by Google

durch seine eigene Behauptung widerlegt. Der Tapfere, hatte Protagoras gesagt (p. 329 E), ist oft ungerecht und der Gerechte oft unweise. Gerade dieß aber, daß der Mensch auf einem Gebiete des Handelns tugendhaft, auf dem anderen lasterhaft sein könne, ist eine mit der Lehre von der Einheit der Tugend unvereinbare Behauptung, welche Platon durch den in Rede stehenden Beweis bekämpft. In diesem ist also nicht die Spur von Sophisterei zu entdecken, er ist gegenüber der Behauptung des Protagoras völlig zutreffend und ohne allen Zweifel ernst gemeint. Daß hingegen dieser Beweis nicht ausreiche, um die wahre Einheit von Gerechtigkeit und Frömmigkeit darzutun, hat Platon ganz gut gewußt, er folgert aus demselben nicht die Einheit dieser beiden Tugenden sondern nur, daß dieselben entweder eines und dasselbe oder einander möglichst ähnlich seien (p. 331 B und 333 B).

Ebenso verhält es sich mit dem Beweise für die Einheit von Weisheit und Besonnenheit. Das Gegenteil der Torheit (*ἀφροσύνη*), sagt Platon, ist Weisheit, das Gegenteil der Torheit ist aber auch Besonnenheit; nun kann jedem Dinge nur Eines entgegengesetzt sein, folglich können Weisheit und Besonnenheit nicht zweierlei sondern sie müßen Eines sein. Hier findet Bonitz das Mittel der Täuschung in der „Benützung der Unbestimmtheit im Gebrauche von Aphrosyne". Platon „habe mit bewußtem Geschick durch die Anordnung seiner Schlingen die Benützung der Amphibolie verdeckt", indem er die beiden Gegensätze der Aphrosyne an die weitest von einander entfernten Stellen des Beweisganges setzte. Mit anderen Worten: Platon hätte hier seinen Beweis einfach auf die Vergeßlichkeit des Protagoras gegründet, er hätte zuerst mit Zustimmung desselben der Aphrosyne die Weisheit entgegengesetzt und eine Weile später, als Protagoras dieß schon vergeßen hatte, wiederum mit Zustimmung desselben die Besonnenheit als Gegensatz der Aphrosyne bezeichnet, um dann aus diesen beiden Zugeständnißen seine Folgerung zu ziehen. Dieses Mittel der Täuschung wäre freilich noch gröber als das frühere, aber Platon müßte ein ganz anderer sein als er ist, um sich desselben zu bedienen. Man braucht nur daran zu denken, wie vorbehaltlos Sokrates nachher dem Protagoras jede beliebige Änderung seiner

Digitized by Google

früheren Behauptungen freistellt, um eine so unlautere Kampfweise, wie sie ihm hier zugemutet wird, von vorneherein für unmöglich zu erklären. Was nun die Einwendungen von Bonitz gegen diesen Beweis betrifft, so ist vor allem die tatsächliche Voraussetzung desselben nicht richtig. Platon hat nicht die beiden Gegensätze von Aphrosyne weit aus einander gerückt, sondern sofort nachdem er der Aphrosyne die Weisheit entgegengesetzt hat (p. 332 A), spricht er ausfürlich (p. 332 A B) von der Sophrosyne, womit doch schon dem Klange der Worte nach nur der Gegensatz von Aphrosyne gemeint sein kann und sagt ausdrücklich, daß das töricht (*ἀφρόνως*) handeln dem besonnen (*σωφρόνως*) handeln entgegengesetzt (*τοὐναντίον*) sei. Hiemit ist das Hauptargument von Bonitz entfallen. Ferner aber mag das Wort Aphrosyne noch so vieldeutig sein — was es doch wol eigentlich nicht ist — so werden doch alle Bedeutungen desselben darin übereinkommen müßen, daß sie einen Mangel an Nachdenken, einen Mangel an Überlegung ausdrücken. Ein solcher aber ist ebenso wenig mit der Weisheit wie mit der Besonnenheit zu vereinigen und es ist somit wiederum nichts sophistisches darin zu entdecken, wenn Platon die eine wie die andere der Aphrosyne entgegensetzt. Es darf hiebei nicht unbemerkt bleiben, daß Platon diesen Beweis sogar für bündiger ansah als den vorhergehenden. Denn wärend er aus dem früheren Beweise nur auf die Gleichheit oder möglichste Ähnlichkeit von Gerechtigkeit und Frömmigkeit geschloßen hatte, erklärt er hier und zwar unter ausdrücklicher Erinnerung an das frühere Ergebniß (p. 333 B) Weisheit und Besonnenheit geradezu als Eines. Es geht hieraus nicht nur hervor, daß Platon sich über den Unterschied zwischen dem contradictorischen und conträren Gegensatze (dem *ἄλλο* und *ἐναντίον*) klar war, sondern auch daß ihm das Wort Aphrosyne nicht als mehrdeutig galt, weil er sonst nicht mit solcher Bestimmtheit auf die Einheit von Besonnenheit und Weisheit hätte schließen können. Soviel ist übrigens auch hier zuzugeben, daß dieser Beweis nicht der endgiltige sein kann, weil die beiden Einzeltugenden hier nicht positiv ihrem Wesen nach sondern nur negativ als Gegensätze der Aphrosyne in Betracht gezogen sind oder mit anderen Worten, weil dieser Beweis kein direkter sondern ein apagogischer ist.

Digitized by Google

Wol aber ist er ausreichend um die Behauptung des Protagoras von der Wesensverschiedenheit der Einzeltugenden auch hinsichtlich der Besonnenheit und Weisheit zu widerlegen und dadurch den abschließenden Beweis vorzubereiten. Ein mehreres lag aber an dieser Stelle nicht im Plane Platons, wie aus dem folgenden sich ergeben wird.

Die Fortsetzung der bisherigen Erörterungen enthält der vierte Abschnitt, welcher in eine einleitende Vorverhandlung (c. 33 und 34) und in die abschließende Untersuchung (c. 35—40) zerfällt. Sokrates wiederholt zunächst ausfürlich das in Verhandlung stehende Problem, ob die fünf Einzeltugenden wesensgleich oder wesensverschieden seien und richtet an Protagoras die Frage, ob er seine frühere Behauptung aufrecht halte oder ob er jetzt eine andere Ansicht aufstellen wolle, da es nicht zu verwundern wäre, wenn er das frühere nur gesagt hätte um den Sokrates zu versuchen. Protagoras benützt diesen ihm so großmütig eröffneten Ausweg und stellt jetzt die Behauptung auf, die übrigen vier Tugenden seien zwar einander sehr ähnlich, die Tapferkeit aber von ihnen allen durchaus verschieden; dieß sei daraus zu ersehen, daß viele Menschen zwar höchst ungerecht unfromm zügellos und ununterrichtet, dabei aber von hervorragender Tapferkeit seien. Dieser neue Ausspruch des Protagoras bildet den Gegenstand der weiteren Erörterungen, in welchen Sokrates dartut, daß auch für die Tapferkeit eine Wesensverschiedenheit von den übrigen Einzeltugenden nicht behauptet werden könne, da sie nichts anderes sei als Erkenntniß.

Der erste Beweis, welchen Sokrates für diese Ansicht beibringt, ist der folgende. Die Tapferkeit äußert sich, wie Protagoras auf sein Befragen erklärt, darin daß die Tapferen wagemutig sind und keck auf dasjenige losgehen, wovor die meisten sich fürchten. Nun zeigt sich aber, daß in jeder Verrichtung diejenigen die wagemutigsten zu sein pflegen, welche die Kenntniß dieser Verrichtung besitzen; in der Regel wird nur derjenige, welcher schwimmen kann, dreist ins Waßer gehen und nur derjenige, welcher reiten kann, dreist zu Pferde kämpfen. Es kommt allerdings vor, daß Menschen wagehalsig sind in Verrichtungen, deren sie unkundig sind, aber solche sind, wie Protagoras sagt,

Digitized by Google

nicht tapfer sondern toll zu nennen. Wenn nun, folgert Sokrates, nur der mit gewißen Kenntnißen verbundene Wagemut Tapferkeit, ein Wagemut ohne solche Kenntniße aber Tollheit ist, so kann das Wesen der Tapferkeit nur in diesen Kenntnißen bestehen und somit ist die Tapferkeit ein Wißen.

Hier haben wir nun einen Scheinbeweis des Sokrates, aber einen solchen, welcher diesen Stempel an der Stirne trägt. Dieß ist vor allem daraus zu erkennen, daß nach diesen Ausfürungen die Tapferkeit bald in der Schwimmkunst, bald in der Reitkunst bestünde, daß sie also überhaupt kein bestimmtes Wesen hätte sondern sich in eine Reihe einzelner Fertigkeiten auflösen würde. Ja es würde daraus weiter folgen, daß derselbe Mensch zugleich ein Tapferer und ein Feiger sein kann, jenes insoferne er ein guter Schwimmer, dieses insoferne er ein schlechter Reiter ist. Dazu kommt, daß diese Auffaßung auf ein großes Gebiet der Tapferkeit gar nicht anwendbar ist, nämlich auf alle jene Fälle, wo die Tapferkeit sich gegen Armut und Krankheit, gegen Schmerz und Furcht, gegen Lust und Begierde zu bewären hat (Lach. c. 18). Es ist also klar, daß dieser Beweis nicht ernst gemeint sondern dazu bestimmt ist, den Protagoras zu „versuchen“. Dieser aber besteht die Probe schlecht. Anstatt auf die hier wirklich vorhandenen „logischen Schwächen“ des sokratischen Beweises einzugehen hält er in seiner Antwort dem Sokrates zunächst entgegen, daß nicht jeder Wagemut Tapferkeit sei, gerade dieß aber hatte Sokrates selbst zur Voraussetzung genommen um darauf seine Folgerung zu gründen. Er bringt ferner ein Beispiel vor, aus welchem er einen verkehrten Schluß zieht, denn aus demselben folgt nicht, daß das Wißen Leibesstärke sondern nur daß das Wißen ebenso wie die Stärke ein Vermögen (*δύναμις*) sei und gegen diese Folgerung hätte Sokrates sicherlich nichts eingewandt. Er zieht dann eine verworrene Parallele zwischen Tapferkeit und Leibesstärke und schließt mit der seinen früheren Äußerungen widersprechenden Bemerkung, daß die Tapferkeit allerdings ein Wagemut sei, aber ein solcher, welcher weder aus Kunstfertigkeit noch aus Gemütsbewegung oder Wahnsinn sondern aus der Natur und Wolgenärtheit der Seelen (*ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν* p. 351 B) entstehe. Die Kritik des Sokrates gegenüber

Digitized by Google

diesem Gerede besteht darin, daß er es keines Wortes der Erwiderung würdigt.

Es ist von großem Interesse, diese Erklärungen des Protagoras mit denjenigen des Laches über denselben Gegenstand zu vergleichen. Sokrates hatte auch im Laches (p. 193 C) die Frage aufgestellt, welcher von beiden tapferer sei, derjenige welcher als geübter Schwimmer oder derjenige welcher ohne schwimmen zu können ins Wasser springt und darin aushält. Laches hatte, entgegengesetzt dem Protagoras, sich für den letzteren entschieden, ihm gilt derjenige als tapfer, welchen Protagoras für toll erklärt und es tritt hierin der ganze Unterschied zwischen dem rauhen, in seiner Weise tapferen Kriegsmann und dem glatten vorsichtigen Sophisten zu Tage. Keineswegs aber ist die Ansicht des Protagoras derjenigen des Laches überlegen. Für den letzteren besteht, wie wir wißen, das Verhalten des Tapferen darin, daß er in schwieriger Lage unerschüttert aushält, für Protagoras dagegen in einem gewißen Wagemut. Indem nun Laches das Verhalten des Tapferen auf eine gewiße Beharrlichkeit der Seele zurückfürt, zeigt er wenigstens das ehrliche Bestreben zu einer bestimmten und klaren Auffaßung zu kommen, wärend Protagoras sich nur mit der verlegenen und verschwommenen Äußerung zu helfen weiß, daß der Wagemut des Tapferen auf der Natur und Wolgenärtheit der Seele beruhe. Was aber den wißenschaftlichen Wert der beiden Auffaßungen betrifft, so stehen sie sich insoferne gleich, als beide nur die unphilosophische Vorstellung der an äußeren Eindrücken haftenden Menge zu einem mehr oder minder klaren Ausdruck bringen. Denn das kecke Wagen oder Losgehen ist die erste Stufe, das Aushalten ohne zu weichen die zweite Stufe jenes sinnenfälligen Verhaltens, in welchem die große Menge das vorbildliche Beispiel der Tapferkeit zu erkennen liebt, so daß der Laches und der Protagoras sich auch in diesem Punkte gegenseitig ergänzen. Die Tapferkeit im philosophischen Sinne aber ist ebenso wenig der Wagemut als solcher wie die Beharrlichkeit als solche sondern — etwas ganz anderes.

Erst jetzt, nachdem Sokrates sich durch seine bisherigen Ausfürungen den Boden geebnet hat, unternimmt er seine abschließende Untersuchung, in welcher er die Frage nach dem

Digitized by Google

Wesen der Tugend in ihrem wahren Grunde anfaßt. Der Tugendbegriff und das Tugendgesetz (somit auch Begriff und Gesetz einer Einzeltugend) können nämlich erst dann klar erkannt werden, wenn das Wesen des Guten und Bösen festgestellt ist. Niemand wird bestreiten, daß das Tugendgesetz in seiner allgemeinsten Faßung lautet: Tue das Gute und meide das Böse. Allein einen bestimmten Inhalt erhält dieses Gesetz erst dann, wenn wir wißen, was gut und böse ist. Um diesen Inhalt aufzufinden, geht Platon von der gemeinverständlichsten Ansicht aus, er erklärt das Lustgefühl an sich, abgesehen von allen begleitenden Umständen, als etwas gutes, das Unlustgefühl an sich als etwas böses. Das richtige Verständniß dieses Satzes wird gewöhnlich dadurch gehindert, daß wir, indem wir von der Lust sprechen, zugleich stillschweigend die Unterscheidung zwischen erlaubter und unerlaubter Lust setzen und die letztere nicht als gut gelten laßen. In diesen Fehler verfällt auch Protagoras und giebt daher auf die Frage des Sokrates, ob die Lust etwas gutes sei, die Antwort, manche Lust sei gut, manche böse, manche keines von beiden. Allein die Unterscheidung zwischen erlaubter und unerlaubter Lust gehört erst einer späteren Stufe der Untersuchung an. Wenn wir eine Lust unerlaubt und darum böse nennen, so haben wir dabei nicht das Lustgefühl selbst sondern die Mittel im Auge, durch welche wir es uns verschaffen und wir werden ganz dasselbe Lustgefühl unbedenklich finden, wenn die Mittel, durch welche wir dazu gelangen, erlaubte sind. Ferner müßen wir, um Platon hier recht zu verstehen, uns gegenwärtig halten, daß er unter der Lust nicht etwa bloß die Sinnenlust versteht; er spricht von der Lust ohne weitere Unterscheidung und daß er dabei auch an feinere Lust denkt, ist aus der ganzen Darstellung klar, denn um nur Einen Fall hervorzuheben, die Lust welche für den Tapferen aus seiner Handlungsweise entspringt, wird in den seltensten Fällen eine sinnliche sein. In diesem Sinne sagt Sokrates, daß die Lust etwas schlechthin gutes, die Unlust etwas schlechthin böses sei und daß unser Urteil über die menschlichen Handlungen sich immer danach richte, ob sie Lust oder Unlust bringen, wenngleich wir uns dieses Maßstabes nicht immer klar bewußt seien (p. 354 B—D). Demzufolge würde das Gesetz unseres Han-

Digitized by Google

delns kurz und klar lauten: Tue was dir Lust bringt, meide was dir Unlust bringt. Allein unsere Handlungen sind selten oder nie so beschaffen, daß sie eine reine Wirkung an Lust oder Unlust hervorbringen, sondern der regelmäßige Fall ist der, daß mit jeder Lust, es sei jetzt oder später, eine gewiße Unlust und mit jeder Unlust eine gewiße Lust verbunden ist. Man muß daher genauer sagen: Tue dasjenige, woraus sich dir ein Überschuß an Lust gegen Unlust ergiebt und meide dasjenige, worin das umgekehrte Verhältniß stattfindet. Wer dieses Gesetz verletzt, der handelt zu seinem eigenen Schaden, er macht einen schlechten Tausch zwischen Lust und Unlust, er hat in der Meinung, das Gute zu gewinnen, das Böse erwält und da es der menschlichen Natur durchaus widerspricht, daß jemand seinen eigenen Schaden suche, kann ein solcher nur aus Unverstand handeln. Demgemäß beruht das Heil unseres Lebens (*ἡ σωτηρία τοῦ βίου* p. 357 A) darauf, daß wir Lust und Unlust richtig gegen einander abzumeßen verstehen und uns insbesondere vor der Täuschung hüten, welche daraus entsteht, daß entfernte Lust und Unlust uns kleiner erscheint als sie in Wahrheit ist, sowie auch ein entfernter Körper dem Auge kleiner, ein entfernter Ton dem Ohre schwächer erscheint als er ist. So betrachtet heißt also böse handeln nichts anderes als unverständig handeln, gut handeln nichts anderes als verständig oder aus rechter Erkenntniß handeln.

Indem Sokrates die eben gewonnenen Ergebniße auf die Tapferkeit anwendet, bestimmt er das Wesen derselben in folgender Weise. Unter der Furcht verstehen wir die Erwartung eines Übels und da kein Mensch sein eigenes Böses wollen kann, so wird jeder, mithin auch der Tapfere dasjenige fürchten, was er nach seinem Ermeßen für ein Übel hält. Nun verhalten sich aber Tapfere und Feige in entgegengesetzter Weise, die ersteren haben guten Mut zu demjenigen, was die letzteren fürchten und sie fürchten dasjenige, wozu die letzteren guten Mut haben. Da das Verlangen nach dem Guten bei beiden dasselbe ist, so kann die Verschiedenheit ihres Verhaltens nur darin begründet sein, daß sie verschiedener Ansicht sind über dasjenige, was sie fürchten und was sie wagen sollen, und da uns nur das Verhalten der Tapferen als gut und schön gilt, so folgt, daß nur sie mit der

Digitized by Google

rechten Furcht fürchten und mit dem rechten Mute wagen d. h. daß nur sie richtig erkennen, was zu fürchten ist und was nicht. Somit ist die Tapferkeit nichts anderes als die Erkenntniß des furchtbaren und nichtfurchtbaren oder was damit gleichbedeutend ist, die Erkenntniß des Guten und Bösen.

Hiemit ist zunächst die Behauptung des Protagoras, welche den Ausgangspunkt der letzten entscheidenden Erörterungen gebildet hatte, widerlegt. Wärend dieser der Tapferkeit gegenüber allen anderen unter sich nahe verwandten Tugenden eine Ausnamsstellung angewiesen hatte, tut Sokrates dar, daß gerade die Tapferkeit ihrem innersten Wesen nach nichts anderes sei als Erkenntniß und daher allen übrigen Einzeltugenden gleichstehe. Zugleich weist Sokrates auf den seltsamen Widerspruch hin, deßen Protagoras sich schuldig macht, indem er einerseits als Lehrer der Tugend auftritt und daher die Ansicht vertreten muß, daß die Tugend gelehrt werden könne, wärend er andererseits bis zuletzt Behauptungen vorbringt, welche mit der Lehrbarkeit der Tugend unverträglich sind. Denn die Tugend ist, wie Sokrates in seinen Schlußworten erklärt, nur dann, aber dann auch notwendig lehrbar, wenn sie Erkenntniß ist, wärend Protagoras zuerst für alle Tugenden (mit Ausname der Weisheit) und zuletzt wenigstens für die Tapferkeit behauptet hatte, daß sie von der Erkenntniß an Wesen und Verrichtung verschieden seien. Sokrates beschuldigt zwar sich selbst eines ähnlichen Widerspruches, indem er anfangs erklärt habe, daß die Tugend nicht lehrbar sei und nun darauf dringe, daß sie Erkenntniß und demnach ganz gewiß lehrbar sei. Allein dieser Widerspruch besteht in Wahrheit nicht, denn es ist schon nachgewiesen worden, daß jene anfängliche Behauptung nicht ernst gemeint sondern nur dazu bestimmt war den Protagoras auf die Probe zu stellen. Daß es ihm hingegen mit seinen Schlußergebnißen tiefster Ernst ist und daß wir in diesen den wesentlichen Zweck des Werkes zu erkennen haben, dafür spricht auch das äußere Zeichen, daß Sokrates dem Protagoras deßen unrichtige Behauptung von der Wesensverschiedenheit der einzelnen Tugenden nicht weniger als fünfmal (p. 329 E 330 A, p. 330 E 331 A, p. 332 E, p. 349 BC, p. 359 AB) und zwar fast jedesmal in der ausfürlichsten Weise vorhält und ihn an diese

Digitized by Google

Behauptung förmlich festnagelt. Nur die außerordentliche Bedeutung, welche Platon dieser Frage überhaupt und insbesondere für das vorliegende Gespräch beilegt, vermag ein solches Verfaren zu erklären. Noch deutlicher wird dieß endlich werden durch einen Rückblick auf den Verlauf des ganzen Werkes.

Wenn wir nämlich nunmehr die Ergebniße der Untersuchung überschauen, so wird der schöne wolerwogene und mit strenger Folgerichtigkeit durchgefürte Plan derselben klar hervortreten. Gegenüber der anfänglichen Behauptung des Protagoras, daß die Einzeltugenden völlig wesensverschieden seien, weist Sokrates im ersten Abschnitte seiner Ausfürungen nach, daß Frömmigkeit und Gerechtigkeit einander sehr nahe stehen und daß Weisheit und Besonnenheit Eines sind. Hingegen wird der Beweis für die Einheit von Gerechtigkeit und Besonnenheit, welcher zwischen jenen zwei Tugendpaaren die Verbindung herstellen würde, in der Mitte abgebrochen und von der Tapferkeit ist in diesem Abschnitte überhaupt nicht die Rede. Der Schlußabschnitt enthält zwar den Nachweis, daß die Tapferkeit Weisheit sei, jener unterbrochene Beweis aber wird nicht wieder aufgenommen; es bleibt somit in der Kette der Beweise eine Lücke und Platon hat wie es scheint unvollständige Arbeit geliefert. Allein diese Lücke ist so auffallend, daß sie unmöglich unbeabsichtigt sein kann und wir vielmehr fragen müßen, welchen Zweck Platon mit diesem Verfaren im Auge hatte. Die Aufklärung liegt im folgenden. Der Nachweis für das Zusammenfallen von je zwei Einzeltugenden, wie ihn Sokrates in seinen ersten Ausfürungen unternimmt, würde, auch wenn er für alle Tugenden durchgefürt wäre, die in Verhandlung stehende Frage nur unvollkommen lösen. Wir würden daraus allerdings erfaren, daß Frömmigkeit soviel ist wie Gerechtigkeit, Gerechtigkeit soviel wie Besonnenheit, Besonnenheit soviel wie Weisheit und Weisheit soviel wie Tapferkeit und es würde daraus folgen, daß alle Tugenden untereinander gleich sind. Aber diese Art der Beweisfürung würde in der Tat nur zu demjenigen füren, was man im Gegensatze zur Einheit der Tugend die Einerleiheit der Tugenden genannt hat,[1]) weil sie auf den Gattungsbegriff, in

[1]) Vgl. die schon angefürte Abhandlung von Th. Becker über den Laches, Neue Jarbücher für Philol. und Pädag. Bd. 121, S. 316.

Digitized by Google

welchem alle einzelnen Tugenden ihre wahre Einheit finden, nicht zurückgeht und daher das Wesen der Tugend nicht zur Erkenntniß bringt. Diese Einzelbeweise sind daher nur geeignet und auch nur dazu bestimmt, die Nichtigkeit der protagoreischen Behauptung von der Wesensverschiedenheit der einzelnen Tugenden darzutun, ja es würde zu diesem Ende auch ein einziger Beweis genügen, denn wenn auch nur für zwei Einzeltugenden die Unhaltbarkeit jener Behauptung nachgewiesen ist, so ist damit die Glaubwürdigkeit derselben auch für alle übrigen erschüttert. Platon hat also mit seinen beiden Einzelbeweisen seinen nächsten Zweck den Protagoras zu widerlegen vollständig erreicht; indem er aber die Beweisfürung beim dritten Gliede in der Mitte abbricht und unvollendet liegen läßt, weist er auf das deutlichste darauf hin, daß auf diesem Wege die endgiltige Lösung der Frage nicht zu finden ist. Er hat bisher nur den negativen Teil seiner Aufgabe gelöst, er hat nachgewiesen, daß die Einzeltugenden nicht wesensverschieden sein können, der positive Teil, der Nachweis, daß sie wesensgleich sind, ist noch zu erbringen.

Diese positive Aufgabe hat Platon in umfaßender Weise im Schlußabschnitt gelöst. Indem er hier den Nachweis fürt, daß die Tapferkeit Weisheit ist, hat er nicht etwa nur zu der vorhin abgebrochenen Beweiskette ein weiteres Glied gefügt, denn die Weisheit erscheint hier nicht mehr als bloße Einzeltugend wie Frömmigkeit oder Gerechtigkeit, sondern sie wird nachgewiesen als der Einheitsbegriff, in welchem nebst der Tapferkeit auch alle anderen Einzeltugenden aufgehen: sie sind alle nichts anderes als die Erkenntniß des Guten und Bösen. Platon-Sokrates fürt diesen Nachweis, indem er zuerst das Wesen des Guten und Bösen bestimmt und auf dieser Grundlage dasjenige menschliche Verhalten ermittelt, durch welches das Gute zu verwirklichen ist. Er muß auf diesem Wege zunächst zur Feststellung des Wesens der ganzen Tugend und erst von da aus zur Bestimmung der Einzeltugenden gelangen. Mit anderen Worten: der Schlußabschnitt des Protagoras enthält die Synthese, durch welche alle in der vorhergegangenen Analyse unerledigt gebliebenen Einzelfragen ihre Lösung finden. Sokrates spricht diese umfaßende Bedeutung seiner Ausfürungen in denselben Schlußworten aus, in welchen

Digitized by Google

er sich des schon erwähnten scheinbaren Widerspruches beschuldigt. Unser Gespräch, sagt er, scheint mich auszulachen und zu mir zu sagen: du bist ein wunderlicher Mensch, denn wärend du vorhin behauptetest, die Tugend sei nicht lehrbar, dringst du jetzt auf dasjenige, was dir zuwider ist, indem du zu zeigen suchst, daß alles Erkenntniß ist, die Gerechtigkeit und die Besonnenheit und die Tapferkeit, womit denn die Tugend am sichersten als lehrbar erscheinen würde (p. 361 A). Es ist nur eine Anwendung dieses allgemeinen Ergebnißes, wenn Sokrates die Tapferkeit als die Erkenntniß des furchtbaren und nichtfurchtbaren definirt und diese Definition löst sich bei genauerer Betrachtung wieder in die allgemeine Definition der Tugend auf. Denn da die Furcht das Vorgefühl oder Vorwißen (*προσδοκία*) eines Übels und somit das furchtbare das Böse, das nichtfurchtbare aber das (Nichtböse und) Gute ist, so ist die Erkenntniß deßen, was man zu fürchten hat und was nicht, daßelbe wie die Erkenntniß des Guten und Bösen.

Dieses Ergebniß stimmt, wie man sieht, mit demjenigen des Laches auf das genaueste überein. Auch im Laches wird die Tapferkeit definirt als die Erkenntniß deßen, was man zu fürchten hat und was nicht und auch dort löst diese Erkenntniß sich auf in die des Guten und Bösen oder in die ganze Tugend. Der große Unterschied beider Gespräche aber liegt in der Verschiedenheit der Wege, auf welchen die gleichartigen Ergebniße gewonnen werden. Im Laches geschieht dieß durch eine Art von Überrumpelung, indem uns gesagt wird, daß das Gut der Zukunft seinem Wesen nach dasselbe sei wie das Gut der Vergangenheit und Gegenwart, wobei wir noch immer nicht wißen, was das Gute ist. Im Protagoras hingegen wird das Wesen des Guten festgestellt und daraus die Regel des menschlichen Verhaltens abgeleitet.

Allein trotz dieses großen Fortschrittes kann auch das Ergebniß des Protagoras uns nicht völlig befriedigen. Platon gründet sein Tugendgesetz auf die Anname, daß die Lust das Gute, die Unlust das Böse sei und es ist viel darüber gestritten worden, ob er damit seiner eigenen (später geänderten) Meinung habe Ausdruck geben oder nur auf einen gemeinverständlichen Standpunkt sich habe stellen wollen. Für das Verständniß des Prota-

Digitized by Google

goras ist die Lösung dieser Frage unerheblich. Denn soviel ist gewiß, daß dem Werke nur diese Auffaßung des Guten und Bösen zu Grunde liegt und das großartige desselben besteht gerade darin, daß Platon von diesem Standpunkte aus ein Tugendgesetz zu entwickeln unternimmt, auf welches ein vernünftiges Handeln gegründet werden kann. Er setzt sein ganzes Bemühen daran nachzuweisen — und er sagt selbst (p. 354 E), der Nachweis sei kein leichter — daß gerade derjenige, welchem die Lust das höchste Ziel des Strebens ist, verkehrt d. h. zu seinem eigenen Schaden handelt, wenn er blind dem Gelüste des Augenblicks folgt. Er weist zu diesem Ende nicht nur darauf hin, daß für die richtige Beurteilung des Lustertrages einer Handlung auch die Folgen derselben in Betracht gezogen werden müßen, sondern er tut schon hier wenigstens in einigen Andeutungen (p. 351 B, p. 355 A, p. 356 E, 357 A) einen weiteren Schritt und richtet seinen Blick über die einzelne Handlung hinaus auf das ganze Menschenleben. Die weitere Entwickelung dieses Gedankens würde ergeben, daß das menschliche Tun als ein ganzes betrachtet sich das Ziel setzen müße, das ganze Leben zu einem erfreulichen zu gestalten und daß mithin die einzelne Handlung nicht als solche sondern in ihrem Zusammenhange mit dem ganzen menschlichen Tun zu schätzen sei. Das Streben nach Lust ist hiemit hoch emporgehoben über die rohe Gestalt, in welcher es sich als bloße Befriedigung eines augenblicklichen Verlangens darstellt. Trotz alledem aber ist es noch immer nicht geeignet, die Grundlage für eine vernunftgemäße Gestaltung des menschlichen Lebens zu bilden und ein zuverläßiges für alle Fälle ausreichendes Tugendgesetz zu begründen. Denn wenn eine Lust nur darum böse ist, weil aus ihr größere Unlust folgt, so muß sie als gut gelten, wenn die böse Folge nicht zu befürchten ist. Wer aber reich genug ist um alle seine Passionen zu bezalen, der hat keine Verarmung zu fürchten und weßen Körper kräftig genug ist um alle Arten von Ausschweifungen zu ertragen, dem droht kein Siechtum. Ein solcher also könnte sich jede Art von Lust erlauben und wir kämen dahin, zweierlei Tugend anzunemen, eine für die Reichen und Starken und eine für die Armen und Schwachen. Ferner legt die Lehre, daß die Lust das Gute d. h. das oberste Ziel unseres

Digitized by Google

Strebens sei, die gefärliche Folgerung nahe, daß der Mensch seinem Streben nach Lust jede andere Rücksicht unterordnen darf und soll, denn dem Trachten nach dem Guten muß jede andere Rücksicht weichen — eine Folgerung, welche, wie sich zeigen wird, von Kallikles im dritten Abschnitte des Gorgias in aller Schärfe aufgestellt wird. Hiezu kommt endlich ein drittes nicht minder wichtiges Bedenken. Es ist, wie Platon mit Recht bemerkt, bloße Täuschung, wenn ich entfernte Lust oder Unlust wegen der Entfernung für geringer halte, als sie tatsächlich ist. Es ist aber keine Täuschung, wenn ich mir sage, daß bei der Unsicherheit des menschlichen Lebens nur die Gegenwart mir gewiß, die Zukunft aber ungewiß ist und daß ich daher möglicher Weise sehr schlecht fare, wenn ich die gewiße obschon kleinere Lust des Augenblicks für die ungewiße obschon größere der Zukunft dahingebe. Die Lehre des Protagoras ist also vielfachen Anfechtungen ausgesetzt. Platon hat in diesem Werke den Versuch gemacht, die Lust durch die Lust zu zügeln und darauf sein Tugendgesetz zu gründen. Allein dieser Versuch, obgleich mit bewunderungswürdiger Geisteskraft unternommen, mußte mißlingen, denn die Lust trägt kein Prinzip der Mäßigung in sich, sondern dieses muß anderswo gefunden werden. Daraus folgt, daß die Lust nicht das Gute, nicht das richtunggebende Ziel unseres Handelns sein kann, daß vielmehr der im Protagoras aufgestellte Begriff des Guten einer Revision bedarf und diese Revision bringt uns zunächst der Gorgias.

Digitized by Google

Gorgias.

Inhaltsübersicht.

In der kurzen Einleitung dieses Gespräches (c. 1) wird erzält, daß Sokrates von einigen Freunden begleitet den Sophisten Gorgias aufsucht um aus deßen eigenem Munde zu erfaren, worin seine vielgerühmte Kunst bestehe. Gorgias hat soeben vor einer Schar seiner Anhänger Vortrag gehalten, er wird aber, wie einer von diesen bemerkt, gerne bereit sein auch dem Sokrates Rede und Antwort zu geben. Es entwickelt sich nun ein Gespräch, in welchem Sokrates mit drei Gegnern aus dem Kreise des Gorgias den Kampf zu bestehen hat, zuerst fürt dieser selbst, dann Polos, zuletzt Kallikles gegen Sokrates das Wort.

I. Sokrates und Gorgias.

(c. 2—15.)

Gorgias erklärt auf Befragen des Sokrates, die Kunst, die er treibe, sei die Redekunst und er sei nicht nur selbst ein trefflicher Redner sondern vermöge auch andere zu solchen zu machen; die Redekunst aber sei diejenige, welche dem Menschen das größte aller Güter verschaffe: Freiheit für sich selbst und Herrschaft über andere, denn sie sei die Kunst durch Worte zu überreden und zwar vor Gericht wie im Rate, in der Volksversammlung wie in allen anderen öffentlichen Versammlungen. Hiezu wünscht Sokrates in zwei Punkten nähere Aufklärung, fürs erste, über welche Gegenstände die Redekunst zu überreden verstehe und ferner, welche Art der Überredung sie bewirke; es gebe nämlich

Digitized by Google

zwei Arten die Dinge für wahr zu halten, ein wirkliches Wißen und ein bloßes Glauben ohne Wißen und es frage sich, ob die Redekunst jenes oder dieses bewirke. Gorgias antwortet auf die erste Frage, die Redekunst verstehe zu überreden in Beziehung auf das, was gerecht und ungerecht sei; auf die zweite Frage bemerkt er, die Redekunst bewirke bei den Hörern nicht Wißen sondern Glauben. Mithin, sagt Sokrates in Zusammenfaßung dieser Merkmale, ist die Redekunst die Meisterin in einer nicht Wißen sondern Glauben bewirkenden Überredung in Beziehung auf das gerechte und ungerechte (p. 455 A).

In dieser Definition, welcher Gorgias ausdrücklich zustimmt, leuchtet aber dem Sokrates die Beschränkung auf das gerechte und ungerechte nicht ein, denn die öffentlichen Körperschaften beschäftigen sich nicht nur mit Fragen des Rechtes sondern auch mit Fragen der öffentlichen Gesundheit, der Staatsverteidigung und vielen anderen Angelegenheiten und es frage sich daher, wie zu allen diesen die Redekunst sich verhalte. Gorgias erklärt nun, die Redekunst sei so gewaltig, daß sie so zu sagen alle Kräfte in sich vereinige und daß in allen wie immer gearteten Fragen der Rhetor ohne selbst sachverständig zu sein, bloß mit Hilfe seiner Kunst über alle Sachverständigen den Sieg davontragen könne. Eben darum aber müße man die Redekunst gerecht anwenden und dürfe sie nicht mißbrauchen, sowie man auch die Ring- oder Fechtkunst nicht etwa dazu anwenden dürfe um Eltern und Freunde niederzumachen; für solchen Mißbrauch sei weder die Kunst noch der Lehrer verantwortlich, denn nur zu gerechtem Gebrauche habe dieser sie dem Schüler mitgeteilt.

Diese Erklärungen verwickeln den Gorgias in einen Widerspruch. Sokrates nämlich legt ihm nun die Frage vor, ob auch in Beziehung auf das gerechte und ungerechte, welches Gorgias vorhin als den Hauptgegenstand der Redekunst bezeichnet hatte, dem Rhetor ein bloßes Scheinwißen genüge oder ob er in diesen Dingen wahres Wißen besitzen müße. Gorgias antwortet, in diesen Dingen müße der Rhetor wahres Wißen haben und er werde daher demjenigen, der seinen Unterricht suche, auch die Erkenntniß des gerechten und ungerechten beibringen, wenn dieser sie etwa noch nicht besitzen sollte. Allein, wendet nun Sokrates ein,

Digitized by Google

wer das gerechte und ungerechte erkannt hat, der ist notwendig ein gerechter und kann nicht wollen unrecht tun; wenn also der Redner diese Erkenntniß besitzen muß, so ist ein Mißbrauch der Redekunst zu ungerechten Zwecken unmöglich, wärend Gorgias vorhin einen solchen als möglich erklärte und davor eigens warnen zu müßen glaubte. Hierauf weiß Gorgias nichts zu erwidern.

II. Sokrates und Polos.

(c. 16—36.)

Nun tritt mit einer ungezogenen Wendung Polos in das Gespräch ein. Der Widerspruch in den Reden des Gorgias, sagt er, rüre nur daher, daß dieser sich geschämt habe die Frage des Sokrates, ob der Rhetor das gerechte schöne und gute erkannt haben müße, zu verneinen; denn es werde freilich niemand sich dazu bekennen wollen, daß er des gerechten nicht kundig sei und es anderen nicht zu lehren vermöge, es sei aber recht bäurisch die Rede auf solche Dinge zu lenken. Sokrates antwortet, Polos habe ganz recht ihn zu verbeßern, denn es sei ja der Beruf der Jungen die Alten zurechtzuweisen. In der nun folgenden Unterredung fürt Sokrates folgende Sätze aus.

1) Die Rhetorik ist keine Kunst im wahren Sinne des Wortes sondern nur eine empirische Fertigkeit, welche die Hervorbringung eines trügerischen Wolseins bezweckt. Es gibt nämlich sowol für die Seele wie für den Leib ein wahres und ein bloß scheinbares Wolsein. Für das wahre Beste der Seele zu sorgen ist die Aufgabe der Staatskunst, welche sich in Gesetzgebung und Rechtspflege teilt (jene für die gesunde, diese für die kranke Seele), ebenso giebt es für den Leib zwei diesen entsprechende Künste: Turnkunst und Heilkunst (jene für den gesunden, diese für den kranken Leib). Diesen echten Künsten stehen jene Tätigkeiten gegenüber, welche nur der Seele und dem Leibe schmeicheln, indem sie durch Erregung von Lust ein scheinbares Wolbefinden an Stelle des wahren hervorbringen. So erhalten wir entsprechend den vier echten vier Schmeichelkünste, und zwar für die Seele Sophistik und Rhetorik, für den Leib Putz-

Digitized by Google

kunst und Kochkunst. Sie unterscheiden sich von den echten Künsten dadurch, daß sie rein empirisch, also ohne Einsicht in das Wesen ihres Tuns verfaren, wärend die echte Kunst in allen Dingen auf den Grund ihres Tuns zurückgehen muß (c. 16—20).

2) Es ist unrichtig, daß die Rhetoren in den Staaten große Macht ausüben, soferne unter dem Besitze der Macht, wie Polos behauptet, etwas gutes zu verstehen ist. Polos weist nämlich um die obigen Ausfürungen des Sokrates zu widerlegen darauf hin, daß die Rhetoren nicht gleich Schmeichlern gering geachtet sondern im Gegenteil so angesehen und mächtig sind, daß sie gleich Tyrannen töten, verbannen und des Vermögens berauben können, wen sie wollen. Dem entgegnet Sokrates folgendes. Es ist nicht dasselbe, ob der Mensch tut, was er will, oder ob er tut, was ihm gut dünkt. Denn alles menschliche Tun ist nicht Selbstzweck sondern Mittel zum Zweck und nur der letztere ist das eigentlich gewollte. Wer eine Arznei nimmt, dessen Wille ist nicht auf das Einnemen der Arznei sondern auf die Erlangung der Gesundheit gerichtet. Wollen aber kann der Mensch unabänderlich nur das Gute und was er tut, das tut er daher nur um das Gute zu erlangen. Somit wollen auch die Rhetoren, wenn sie töten und verbannen, dadurch etwas Gutes erreichen, wenn aber aus diesen Dingen für sie ein Übel entsteht, dann verfehlen sie ihren Zweck, sie tun also in diesem Falle nicht, was sie in Wahrheit wollen, sondern nur was ihnen gut dünkt. — Daß aber aus solchen Gewalttaten unmöglich für den Täter etwas gutes entstehen kann, weist Sokrates in den nächstfolgenden Erörterungen nach (c. 21—24 Mitte).

3) Unrechttun ist schlimmer als Unrechtleiden, denn wer Unrecht tut, ist immer elend; Straflosigkeit nach begangenem Unrecht aber ist das größte aller Übel. Diese Sätze werden von Polos lebhaft bestritten, jedes Kind, meint er, könne den Sokrates widerlegen und über den letzten Satz bricht er sogar in Lachen aus. Sokrates dagegen erklärt, die Widerlegung dieser Sätze sei allerdings nicht schwierig sondern einfach unmöglich, denn die Wahrheit könne nicht widerlegt werden (p. 473 B). Er fürt hierauf für diese Sätze folgende Beweise.

Digitized by Google

a) Beweis daß Unrechttun schlimmer ist als Unrechtleiden.

Alles was wir schön nennen, es sei in Körpern oder Tönen oder auch in Gesetzen, Handlungen und Erkenntnißen, das nennen wir so, weil es uns entweder Lust oder Nutzen gewärt; ebenso nennen wir häßlich dasjenige, was uns entweder Unlust oder Übel bringt. Nun ist aber, wie Polos auf Befragen des Sokrates erklärt, das Unrechtleiden zwar schlimmer als das Unrechttun, dagegen ist das Unrechttun häßlicher als das Unrechtleiden und muß uns daher entweder mehr Unlust oder mehr Übel bringen als dieses. Da nun das Unrechttun gewiß nicht mit größerer Unlust verbunden ist als das Unrechtleiden sondern umgekehrt, so kann es das häßlichere nur dadurch sein, daß es uns größeres Übel bringt. Demnach ist Unrechttun schlimmer als Unrechtleiden.

b) Beweis, daß Straflosigkeit nach verübtem Unrecht schlimmer ist als Strafe leiden.

Alles gerechte ist schön und alles schöne ist gut. Wer also gerechte Strafe leidet, muß etwas gutes, nützliches erfaren und dieser Nutzen kann nur darin bestehen, daß er durch die Rechtspflege wie durch eine Art Seelenheilkunde von der Schlechtigkeit der Seele befreit wird. Von allen Mängeln des Menschen ist aber, wie Polos erklärt, die Schlechtigkeit der Seele der häßlichste und mithin nach dem oben gesagten der schlimmste. Demnach bewirkt die Strafe Befreiung von dem größten aller Übel, wärend der unbestrafte Mißetäter mit dem größten aller Übel behaftet bleibt. Der glücklichste von allen ist also derjenige, welcher mit der Schlechtigkeit der Seele von vorneherein nichts gemein hat, der nächste derjenige, welcher durch die Strafe davon befreit wird, der unglücklichste aber der unbestrafte Mißetäter. — (c. 24 Mitte bis 35.)

4) Die Rhetorik ist mithin etwas wertloses. Denn nach dem gesagten kann sie uns nicht etwa dadurch Nutzen gewären, daß sie unsere Ungerechtigkeit verteidigt; sie könnte also höchstens dadurch nützen, daß wir sie anwenden, um uns selbst und alle, denen wir wolwollen, der verdienten Strafe für begangenes Unrecht zuzufüren, diejenigen dagegen, welchen wir übelwollen, gegen die Strafe zu verteidigen, damit sie in ihrer Ungerechtigkeit womöglich als Unsterbliche herumgehen. Für den-

Digitized by Google

jenigen aber, der kein Unrecht tun will, ist die Redekunst überhaupt unverwendbar.

Polos giebt diese Schlußfolgerungen zögernd zu und meint endlich, ihm erscheine alles dieß zwar ungereimt, doch wiße er gegen die Folgerichtigkeit desselben nichts einzuwenden (c. 36).

III. Sokrates und Kallikles.

(c. 37—83.)

1) Die Theorie des Kallikles von Tugend und Glückseligkeit (c. 37—46).

Kallikles eröffnet seine Ausfürungen mit einem Tadel gegen Polos, welcher in denselben Fehler verfallen sei wie Gorgias, denn auch er habe nur aus falscher Scham eingeräumt, daß Unrechttun häßlicher sei als Unrechtleiden und sei dadurch dem Sokrates unterlegen. Der Kunstgriff des letzteren bestehe nur darin, daß er das von Natur schöne und das nach dem Gesetze schöne unvermerkt miteinander vertausche; davon aber müße man sich frei machen. Nach der Natur sei das schlimmere immer auch das häßlichere und daher Unrechtleiden häßlicher als Unrechttun. Denn der Natur entspreche es, daß der Starke den Schwachen beherrsche und mehr habe als dieser und nur um sich gegen diesen naturgemäßen Zustand zu schützen, haben die Schwachen das Gesetz ersonnen, daß Alle das gleiche haben sollen und daß es also ein Unrecht sei, wenn Einer für sich mehr haben wolle als die anderen. Allein dieß sei nur das Geschwätz des großen Haufens und daß die Natur es anders wolle, zeige sich sowol im gegenseitigen Verhalten der Tiere wie in demjenigen der Staaten, für welche nur das Recht des Stärkeren gelte. Demnach möge Sokrates aufhören Philosophie zu treiben und sich lieber um Ruhm, Reichtum und andere gute Dinge bemühen. Die Philosophie stehe zwar dem Jünglinge wol und edel an, den Mann aber mache sie unmännlich und unfähig sich vor Gericht zu verteidigen oder sonst vor Schaden zu wahren, so daß man einen solchen ungestraft ins Gesicht schlagen dürfe; ein Alter vollends, der philosophire, verdiene Schläge.

Digitized by Google

Hier wendet Sokrates zunächst folgendes ein. Die vielen Schwachen zusammengenommen seien doch von Natur stärker als der einzelne Starke, wie sie denn auch tatsächlich ihm ihr Gesetz auferlegen; wenn also das Recht des Stärkeren gelten solle, so müße eben von Natur wegen dasjenige gelten, was die vielen als die stärkeren festgestellt haben. Ferner aber habe Kallikles nicht erklärt, worin das Mehrhaben des Starken bestehen solle, ob in einem Mehr an Speisen oder an Kleidern oder worin sonst.

Kallikles antwortet, er habe sich nur unrichtig ausgedrückt, nicht die an Leibeskraft Starken habe er gemeint sondern diejenigen, welche klug genug seien um die Angelegenheiten des Staates gut zu verwalten und tapfer genug um dasjenige durchzufüren, was sie ersonnen haben. Diesen komme es zu, die Staaten zu beherrschen und mehr zu haben als die anderen. Das Mehrhaben aber bestehe darin, daß sie größeren Lebensgenuß haben, daß sie alle ihre Begierden nicht etwa zügeln sondern im Gegenteil so groß als möglich werden laßen und dann die Macht haben, ihnen vollauf Genüge zu tun. Selbstbeherrschung, Besonnenheit, Gerechtigkeit werden nur von denen gepriesen, welche nicht im Stande seien, ihre Lüste zu befriedigen; Üppigkeit und Zügellosigkeit verbunden mit dem Vermögen schrankenloser Befriedigung, dieß allein sei Tugend und Glückseligkeit, alles andere sei wider die Natur und leeres Geschwätz.

2) Widerlegung dieser Theorie durch den Nachweis, daß die Lust nicht das Gute ist (c. 47—54).

Sokrates rühmt den Freimut des Kallikles, welcher offen ausspreche, was die anderen zwar auch denken aber nicht sagen wollen. Bevor er auf die Widerlegung der Theorie des Kallikles eingeht, stellt er deren eigentliche Bedeutung klar, indem er dartut, daß ihr zufolge jeder Unterschied zwischen guter und böser, erlaubter und unerlaubter Lust wegfällt. Wodurch immer die Lustempfindung erregt wird, ob durch Essen beim Hunger, durch Kratzen beim Jucken oder durch widernatürliche Wollust, ist sittlich gleichgiltig; die Tatsache allein, daß eine Handlung Lust erregt, ist für den Wert derselben entscheidend. Die Streitfrage, auf ihren prinzipiellen Ausdruck gebracht, lautet demnach wie

Digitized by Google

Sokrates feierlich verkündet, folgendermaßen: Kallikles der Acharner hat gesagt, die Lust und das Gute seien Eins, Erkenntniß und Tapferkeit aber seien von einander und vom Guten verschieden; Sokrates von Alopeka aber giebt dieß nicht zu (p. 495 D). Sokrates bekämpft nun zunächst die Gleichsetzung der Lust mit dem Guten durch folgende zwei Beweise.

Erster Beweis. Das Gute und die Glückseligkeit einerseits, das Böse und die Unglückseligkeit andererseits sind Gegensätze, die einander ebenso ausschließen wie Gesundheit und Krankheit. Diese entgegengesetzten Zustände können daher nie zusammen vorhanden sein und nie zusammen aufhören, sondern man bekommt und verliert sie einen um den andern. Wenn es also etwas giebt, was der Mensch zugleich verliert und hat, so kann dieß weder das gute noch das böse sein. Ein solches Etwas aber ist die Lust und Unlust. Das Dursten sowie jedes unbefriedigte Bedürfniß ist Unlust, das Trinken zur Stillung des Durstes sowie jede Befriedigung eines Bedürfnisses ist Lust. Wenn man nun durstend trinkt, so empfindet man Unlust habend eine Lust, Lust und Unlust sind also zusammen vorhanden; sie hören aber auch zusammen auf, denn sobald die Unlust des Durstes gestillt ist, hat auch die Lust des Trinkens ein Ende. Daher können Lust und Unlust nicht das Gute und Böse sein.

Zweiter Beweis. Die Einsichtigen und Tapferen sind, wie Kallikles selbst erklärt, gut, die Törichten und Feigen sind böse und zwar sind die Guten dadurch gut, daß ihnen gutes einwohnt, die Bösen dadurch böse, daß ihnen böses einwohnt. Nun haben aber die Bösen wenigstens ebenso viel wenn nicht mehr Lust als die Guten und diese wenigstens ebenso viel wenn nicht mehr Unlust als die Bösen. Wenn also die Lust das gute und die Unlust das böse wäre, so wären die Bösen ebenso gut und noch beßer als die Guten und diese ebenso schlecht und noch schlechter als die Bösen.

Kallikles weicht wieder einen Schritt zurück und erklärt, kein Mensch werde bestreiten, daß es gute und schlechte Lust gebe; er räumt ein, daß gut diejenige Lust sei, welche gutes, nützliches wirke, böse aber die, welche schlechtes, schädliches wirke und daß es mit der Unlust sich ebenso verhalte; er räumt

Digitized by Google

endlich ein, daß es einer eigenen Kunst bedürfe, um zwischen guter und schlechter Lust die richtige Wal zu treffen.

3) Folgerungen aus obigen Beweisen. Die Theorie des Sokrates (c. 55—68).

Wenn nun, färt Sokrates fort, die Lust nicht das Gute ist, so können nicht diejenigen Tätigkeiten die richtigen sein, welche die Lust, sondern nur diejenigen, welche das wahre Beste des Leibes und der Seele bezwecken. Jene sind rein empirische Fertigkeiten, welche ohne die Vernunft zu Rate zu ziehen dasjenige tun, was der Erfarung gemäß Lust zu bewirken pflegt; zu ihnen gehört das Flöten- und Leierspiel, die lyrische und tragische Dichtkunst, endlich auch die Rhetorik, soferne sie in üblicher Weise als Volksschmeichelei betrieben wird. Die echten Künste dagegen erforschen die Natur des Dinges, für welches sie Sorge tragen und gehen auf den Grund ihres Tuns zurück, sie folgen nicht aufs Geratewol den Eingebungen des Augenblickes, sondern arbeiten planmäßig auf ihren Zweck hin, denn nur durch planmäßige Arbeit kann man ein Ding, es sei ein Haus oder Schiff, der Leib oder die Seele, zu einem geordneten und wol eingerichteten machen. Die Regeln nun für die Behandlung des Leibes sind die Gesundheitsregeln, durch sie entsteht die Gesundheit und andere Tugend des Leibes; die Regeln für die Behandlung der Seele sind Recht und Gesetz, durch sie entsteht die Gesetzlichkeit und Wolgeordnetheit der Seele und dieß ist eben Besonnenheit und Gerechtigkeit. Auf diese also muß der rechtschaffene Redner sein ganzes Bemühen richten und dagegen Ungerechtigkeit und Zuchtlosigkeit aus den Seelen seiner Mitbürger zu beseitigen suchen. So wenig der Arzt einem Kranken gestattet, nach Begier zu essen und zu trinken, ebenso wenig darf der noch unvernünftigen Seele gestattet werden, ihren Begierden nachzugeben, sondern sie muß zurückgehalten und in Zucht genommen werden. Die Zucht also und nicht die von Kallikles gepriesene Zuchtlosigkeit ist das beßere für die Seele.

Hier weigert sich Kallikles dem Sokrates weiter Rede zu stehen. Dieser ist daher genötigt sich selbst Frage und Antwort zu geben, damit wie er sagt die Rede ihren Kopf erhalte. Er

Digitized by Google

fürt nun aus, daß die geordnete und besonnene Seele als solche die ganze Tugend besitzt, denn sie tut, was sich ziemt, gegen Götter und Menschen, sie ist also fromm und gerecht, sie ist aber auch tapfer, denn der besonnene Mann wird nur fliehen, was er soll und dagegen standhaft aushalten, wo er soll. Daher ist der besonnene Mann der vollkommen gute Mann, er wird alles, was er vollbringt, schön und wol vollbringen und dadurch glücklich sein. Der Böse aber, der zügellos seine Begierden herrschen läßt, lebt in grenzenlosem Elend, denn er fürt das Leben eines Räubers und kann weder mit Menschen noch mit Gott in Freundschaft und Gemeinschaft stehen. Hieraus aber folgt weiter, daß auch alles das richtig sei, was Polos und Gorgias nur aus falscher Scham zuzugeben schienen; es folgt, daß das Unrechttun nicht nur häßlicher sondern in gleichem Maße auch schlimmer ist als das Unrechtleiden und daß der wahre Redner notwendig des gerechten kundig und selbst ein Gerechter sein muß. Also nicht ungerechter Weise ins Antlitz geschlagen werden und sich dagegen nicht schützen können ist das schmählichste, sondern das Schlagen selbst, sowie Stehlen übler und schändlicher ist als bestohlen werden.

Im Anschluße hieran stellt Sokrates die Frage auf, wie wir uns gegen die beiden Übel, welche das menschliche Leben von zwei entgegengesetzten Seiten her bedrohen, das Unrechttun und das Unrechtleiden schützen können. Der bloße Wille reicht dazu nicht hin, denn dieser ist immer vorhanden; niemand will Unrecht leiden, aber es hat auch, recht betrachtet, niemand den Willen Unrecht zu tun. Zum wirksamen Schutze bedarf es also in der einen wie in der anderen Richtung außer dem Willen auch eines gewißen Vermögens und es fragt sich, worin dieses bestehe. Sokrates beantwortet aber nur die eine Hälfte der Frage, indem er ausfürt, daß es gegen das Unrechtleiden keinen andern Schutz gebe als den, sich bei den Gewalthabern einzuschmeicheln und selbst soviel Unrecht zu tun als möglich. Allein man würde hiedurch, um einem kleineren Übel zu entgehen, das größte von allen, die Zerrüttung und Verstümmelung der Seele auf sich nemen. Daher wird der rechte Mann nicht alles daran setzen sein Leben zu erhalten, sondern er wird dieß Gott anheimstellen und nur erwägen,

Digitized by Google

wie er wärend der ihm beschiedenen Lebensdauer am besten leben möge und nicht sein liebstes opfern, um zur Gewalt im Staate zu gelangen.

4) Anwendung der gewonnenen Ergebniße auf Staatskunst und Sophistik (c. 69—78).

Aus dem gesagten folgt von selbst, daß nicht diejenige Staatskunst die richtige sein kann, welche den Begierden des Volkes schmeichelt, sondern nur die, welche darauf ausgeht, die Bürger beßer zu machen; dieß ist es, was der wahre Staatsmann zu leisten hat (p. 515 C und noch nachdrücklicher p. 517 C). Darum darf man auch nicht dem ersten besten gestatten sich mit den Staatsgeschäften zu befaßen sondern nur demjenigen, welcher nachweisen kann, daß er schon Menschen beßer gemacht hat. Von diesem Standpunkte angesehen waren Miltiades und Themistokles, Kimon und Perikles keine großen Staatsmänner, denn sie haben mit all ihren Verdiensten um Mauern, Häfen und Schiffsbau die Stadt nur scheinbar zur Größe erhoben, in Wahrheit aber sie innerlich krank und faul gemacht. Dem echten Staatsmanne kann auch nie widerfaren, was diesen Männern widerfaren ist, daß sie am Ende ihrer Verwaltung von ihren Mitbürgern angeklagt und bestraft werden, denn wer die Bürger beßer und gerechter gemacht hat, den können diese nicht ungerecht anklagen und verurteilen.

Aus demselben Grunde ist es auch widersinnig, wenn die Sophisten, die sich ja für Lehrer der Tugend ausgeben, sich oft darüber beklagen, daß ihre Schüler ihnen ungerechter Weise den bedungenen Lohn vorenthalten. Denn wenn sie leisten würden, was sie versprechen, nämlich ihre Schüler gut und gerecht zu machen, so wäre es unmöglich, daß diese ihnen nachher mit Undank und Ungerechtigkeit begegnen. Dieß ist auch der Grund, warum es für schimpflich gilt, sich für die Erziehung zur Tugend Geld auszubedingen. Der Turnlehrer mag sich einen Lohn bedingen und sicherstellen laßen, denn seine Sache ist es nicht, seine Schüler gerecht zu machen, aber derjenige darf dieß nicht tun, der sich rühmt den Menschen Tugend beizubringen.

Digitized by Google

Demnach, schließt Sokrates diese Ausfürungen, glaube er fast ganz allein unter allen Lebenden sich der rechten Staatskunst zu befleißen, indem er den Athenern nicht zu Gefallen sondern zum Besten rede. Er wiße wol, daß er gerade darum könne vor Gericht gezogen werden und auch wol Strafe leiden müßen. Aber auch wenn er deswegen sterben müßte, würde er den Tod leicht ertragen, denn das Sterben fürchte nur der gänzlich unvernünftige und unmännliche, in Wahrheit sei nur das Unrechttun zu fürchten, denn mit großer Schuld beladen in den Hades einzugehen sei das äußerste aller Übel.

5) Der mythische Abschluß (c. 79—83).

Sokrates knüpft an die letzte Bemerkung eine Schilderung des Schicksals, welches die Seelen nach Ablauf des Erdenlebens erwartet. Nach ewigen Gesetzen, sagt er, kommt derjenige, welcher gerecht und fromm gelebt hat, auf die Inseln der Seligen und lebt dort sonder Übel in vollkommener Glückseligkeit, die ungerechten und gottlosen aber kommen in den Tartaros, aus welchem diejenigen, welche heilbare Schuld begangen haben, durch Erduldung gerechter Strafen erlöst werden, wärend die unheilbaren Bösewichte, also insbesondere die Tyrannen für ewige Zeit die furchtbarsten Strafen zu erleiden haben. Somit, schließt Sokrates, haben seine drei Gegner, obgleich die weisesten unter allen Hellenen, ihre Behauptungen, wie man sein Leben auf rechte Weise einzurichten habe, nicht aufrecht zu halten vermocht und von allen Reden sei nur die Eine unerschüttert geblieben, daß Unrechttun schlimmer sei als Unrechtleiden und straflose Ungerechtigkeit schlimmer als Strafe leiden, und daß man die Redekunst sowie jede andere Tätigkeit nur für die Gerechtigkeit anwenden dürfe. Kallikles möge also der Staatsangelegenheiten sich erst dann annemen, wenn er in der Tugend sich befestigt habe und bedenken, daß die beste Lebensweise die sei, in Übung der Gerechtigkeit und jeder anderen Tugend zu leben und zu sterben.

Digitized by Google

Zur Erläuterung.

I. Grundriß und Hauptergebniß des Werkes.

Die Erörterungen des Gorgias weisen eine in drei Stufen fortschreitende Steigerung auf und zwar auf Seiten beider Parteien: entsprechend der Wucht des Angriffes wächst der Nachdruck der Abwehr, wobei jedoch Sokrates selbst gegenüber den heftigsten Ausbrüchen der Gegner seine überlegene ironische Ruhe bewahrt. Der Angreifer sind es drei, ihnen steht als Verteidiger Sokrates allein gegenüber, doch darf man hieraus nicht schließen, daß von Seite der Angreifer drei verschiedene Standpunkte vertreten werden; vielmehr wird die Prüfung ihrer Behauptungen zeigen, daß wir es auch auf ihrer Seite nur mit Modificationen oder richtiger mit der fortgesetzten Klarstellung Eines Standpunktes zu tun haben, welchem nach und nach alle verhüllenden Zutaten abgestreift werden, bis er in den Reden des Kallikles in seiner nackten Brutalität zu Tage tritt.

Die Unterredung zwischen Sokrates und Gorgias beschäftigt sich ausschließlich mit dem Wesen der Redekunst. Wir erhalten durch die von Sokrates an Gorgias gerichteten Fragen eine Definition dieser Kunst in Verbindung mit einer Darstellung der großen Macht, welche sie ihrem Besitzer verleiht. Der Definition zufolge ist die Redekunst ein Vermögen der Überredung und zwar einer solchen Überredung, welche nicht ein Wißen sondern nur ein unwißenschaftliches Glauben in Beziehung auf das gerechte und ungerechte bewirkt. Diese Definition wird aber von Gorgias nicht festgehalten sondern alsbald wesentlich erweitert. Er erklärt nämlich im weiteren Verlaufe, daß der Redner nicht nur in Fragen

Digitized by Google

des Rechtes und Unrechtes sondern auch in allen technischen, politischen oder wie immer gearteten Fragen den Hörer zu einer beliebigen Ansicht zu überreden vermag und zwar ohne daß er selbst in irgend einer Frage sachverständig zu sein braucht, welch letzteren Umstand Gorgias als einen besonderen Vorzug der Redekunst rühmt (p. 459 C). Ist nun auch hiemit der wißenschaftliche Tiefstand dieser Kunst bezeichnet, welche weder Wißen mitteilt noch auf Wißen beruht, so ist es doch gewiß, daß eine solche Kunst ihrem Inhaber einen gewaltigen Einfluß im öffentlichen Leben sichern muß, denn der Redner wird durch sie in den Stand gesetzt alle seine persönlichen Zwecke durchzusetzen und, wie Gorgias sich ausdrückt, alle anderen zu beherrschen, wärend er selbst frei bleibt. Allein nun fügt Gorgias eine Einschränkung bei; die große Gewalt der Redekunst, sagt er, darf nicht mißbraucht sondern nur zu gerechten Zwecken angewandt werden. Man muß sofort bezweifeln, daß diese Einschränkung ernst gemeint ist. Denn der Redner im Sinne des Gorgias ist gerade dadurch ein mächtiger Mann im Staate, daß er über alles und jedes erfolgreich zu reden weiß, daß er seine eigene Ansicht und Absicht über jede andere zu setzen und jedes begangene Unrecht zu beschönigen versteht. Wenn er aber immer nur für das gerechte und gute eintreten soll, so müßen seine persönlichen Zwecke schweigen und mit seiner Macht in diesem Sinne ist es zu Ende. Gorgias verstopft also mit dieser Einschränkung die Quelle, aus welcher die Macht des Redners fließt. Allein es ist in derselben auch ein begrifflicher Widerspruch gegen seine früheren Erklärungen verborgen, welcher durch die weiteren Fragen des Sokrates aufgedeckt wird. Denn wenn der Redner seine Kunst nur für das gerechte anwenden soll, so muß er notwendig ein Gerechter sein und in Hinsicht auf das, was recht und unrecht ist, wahres Wißen haben. Demgemäß erklärt Gorgias daß die Erkenntniß des gerechten und ungerechten für die Erlernung der Redekunst unerläßlich sei und daß er sie seinem Schüler beibringen werde, wenn dieser sie noch nicht besitzen sollte, d. h. er versucht, einen innerlichen Zusammenhang zwischen der Rhetorik und der Sittlichkeit nachzuweisen. Ein solcher aber ist mit seiner Definition der Redekunst unvereinbar. Denn eine Kunst,

Digitized by Google

welche ihrem Wesen nach auch die Sittlichkeit in sich begreift, kann überhaupt nicht zu unsittlichen Zwecken gebraucht werden und kann insbesondere nie dazu dienen, daß der Nichtsachverständige den Sachverständigen unterdrücke, weil dieß das größte Unrecht ist. Ein innerer Zusammenhang zwischen Rhetorik und Sittlichkeit, wie Gorgias ihn nachträglich herstellen will, kann daher nicht bestehen.

Polos, welcher nun an Stelle des Gorgias die Fortfürung des Gespräches übernimmt, erkennt ganz richtig den schwachen Punkt in den Erklärungen des letzteren und ist auch über die wahre Gesinnung seines Meisters nicht im Zweifel. Gorgias, sagt er, habe sich nur geschämt, seine Meinung gerade herauszusagen, nur aus Scham habe er dem Sokrates zugegeben, daß der Redner die Erkenntniß des gerechten, guten und schönen haben müße und dadurch in seine Reden einen Widerspruch gebracht. Demzufolge stellt Polos nicht eine neue Definition der Redekunst auf, sondern er läßt nur die von Gorgias versuchte Verbindung derselben mit der Sittlichkeit fallen und erklärt geradezu, die Redekunst sei deswegen zu bewundern, weil sie ihren Inhaber befähige, nach Belieben zu töten, zu verbannen, andere ihres Vermögens zu berauben und überhaupt ungestraft jedes Unrecht zu verüben; das Ideal des Polos ist der König Archelaos von Makedonien, welcher nach Ermordung seiner thronberechtigten Verwandten sich selbst die Herrschaft zugeeignet habe und nun fortlebe „ein beneidenswerter Mann und glückselig gepriesen von den Bürgern und allen anderen".

Sokrates bekämpft diese Anschauungen, indem er zunächst durch eine Vergleichung der Rhetorik mit anderen Künsten dartut, welche Stellung derselben im Kreise der menschlichen Tätigkeiten zukommt. Auch er giebt hiebei keine neue Definition der Rhetorik, sondern die Bedeutung seiner Ausfürungen liegt gerade darin, daß er aus der gorgianischen Auffaßung dieser Kunst seine Folgerungen zieht.[1]) Da diese Kunst, wie Gorgias sie definirt

[1]) Bonitz in seiner übrigens vortrefflichen Abhandlung über den Gorgias verschiebt einigermaßen den richtigen Standpunkt, indem er (Platonische Stud. S. 27 f.) von der Anname ausgeht, Sokrates habe eine eigene Definition der Rhetorik aufgestellt. Allein wenn dieß richtig wäre, würde die Behauptung des

Digitized by Google

hatte, weder auf Wißen beruht noch Wißen hervorbringt, kann sie nicht eine echte Kunst sondern nur eine empirische Fertigkeit sein, denn jede echte Kunst muß auf Wißen beruhen; sie kann sich ferner nicht an den Verstand sondern nur an die Begehrlichkeit des Menschen wenden und durch schmeichlerische Erregung von Lust und Behagen ihre Wirkung erzielen. Diese Wirkung besteht, wie Polos rühmend hervorhebt, darin, daß der Rhetor straflos jedes Unrecht verüben kann. Diese Behauptung ist richtig und Polos hat mit ihr nur ausgesprochen, was aus der im ersten Abschnitte entwickelten Definition der Rhetorik mit Notwendigkeit folgt. Sokrates bekämpft daher nicht die Folgerichtigkeit dieser Behauptung, sondern er bestreitet nur, daß die Macht straflos Unrecht zu tun, für ihren Inhaber etwas gutes sei und stellt dagegen die Sätze auf, daß Unrechttun schlimmer sei als Unrechtleiden und Straflosigkeit nach begangenem Unrecht das größte Übel, welches den Menschen treffen könne. Den Beweis für diese Sätze fürt aber Sokrates nicht selbständig sondern auf Grund eines von Polos gemachten Zugeständnißes. Dieser nämlich erklärt auf Befragen des Sokrates, daß er das Unrechttun zwar für beßer, doch aber für häßlicher halte als das Unrechtleiden und nun weist ihm Sokrates nach, daß dasjenige, wodurch ein Ding häßlicher ist als das andere, dieses Ding notwendig auch zum schlimmeren macht; wer also das Unrechttun häßlicher nennt als das Unrechtleiden, der muß es auch für das schlimmere gelten laßen und umgekehrt wer es für das beßere hält, muß es auch für schöner erklären. Polos unterliegt mithin deshalb, weil er einen doppelten Maßstab für die Beurteilung des menschlichen Tuns annimmt. Er hat zwar die unhaltbare Verquickung der Rhetorik mit der Sittlichkeit aufgegeben und geht von der Ansicht aus, daß der Rhetor sich gar nicht darum zu kümmern hat, wie sein Tun in Hinsicht auf die Sittlichkeit zu beurteilen sei; aber er läßt doch den Maßstab der Sittlichkeit fortbestehen und giebt zu, daß an diesem gemeßen eine Handlung als unschön erscheinen könne, welche vom Standpunkte der Rhetorik aus sich als vor-

---

Sokrates, daß die Rhetorik eine bloße Schmeichelkunst sei, nur die von ihm selbst definirte Kunst und nicht die gorgianische Rhetorik treffen.

Digitized by Google

trefflich darstellt. Durch diesen Zwiespalt bereitet er sich die Niederlage.

An diesem Punkte nun setzt Kallikles ein. Er erkennt gleich Polos den Fehler seines Vorgängers und weiß ihn zu vermeiden. Wenn man zweierlei Maß für das menschliche Tun annimmt, dann ist der Widerspruch unvermeidlich und darum erklärt Kallikles ausdrücklich, daß er nur Ein Maß kenne, daß das beßere immer zugleich das schönere und das üblere immer zugleich das häßlichere sei. Was aber gut und übel sei, das sei nicht nach willkürlicher Menschensatzung sondern nach dem Gesetze der Natur zu beurteilen, welchem zufolge überall der Starke den Schwachen beherrschen müße. Die Herrschaft des Starken, welche nur an dem Maße seiner Kraft ihre naturgemäße Grenze finde, sei also gut, gerecht und schön, die vollständige Befriedigung der zügellosesten Begierden sei Tugend und Glückseligkeit, die gegenteilige Menschensatzung oder dasjenige, was man gemeinhin Gerechtigkeit und Tugend nenne, sei ein Hinderniß dieses naturgemäßen Verhältnißes und daher schlecht und verwerflich.

Mit diesen Ausfürungen hat Kallikles den Standpunkt seiner beiden Vorredner bis in seine letzten Folgen entwickelt. Anscheinend geht er freilich über dasjenige, was Gorgias gesagt hat, weit hinaus. Man kann, um sich über das gegenseitige Verhältniß der drei Gegner des Sokrates klar zu werden, die Erklärungen derselben auf folgende kurze Formeln bringen: der Rhetor muß ein Gerechter sein (Gorgias), es ist nicht nötig, daß der Rhetor ein Gerechter sei (Polos), der Rhetor darf kein Gerechter sein, denn die gewöhnlich sogenannte Gerechtigkeit ist ein Hinderniß der wahren Tugend und Glückseligkeit (Kallikles). Aber die Gegensätzlichkeit dieser drei Standpunkte ist nur eine scheinbare, denn der Verlauf des Gespräches zeigt uns in bewunderungswürdiger Weise, daß die beiden ersten Sätze unhaltbar sind und daß die Denkweise des Gorgias mit unabweislicher Notwendigkeit von der scheinbaren Festhaltung des sittlichen Standpunktes (Gorgias) durch die Gleichgiltigkeit gegen das Sittengesetz hindurch (Polos) zur völligen Umkehrung aller sittlichen Anschauungen fürt (Kallikles). Sowie daher Kallikles seine Ausfürungen mit der Bemerkung einleitet, daß Gorgias und Polos nur aus

Digitized by Google

falscher Scham und im Hinblick auf die landläufigen Reden über Tugend und Gerechtigkeit ihre wahren Gedanken verborgen haben (p. 482 C—E), ebenso erklärt Sokrates, daß Kallikles nur offen ausspreche, was auch die anderen denken aber nicht sagen wollen (p. 492 D). Dadurch ist aber auch die Aufgabe des Sokrates eine andere geworden. Er kann sich jetzt nicht mehr damit begnügen, seinen Gegner auf Grund eines von diesem gemachten Zugeständnißes an die Sittlichkeit eines Widerspruches zu überfüren, denn Kallikles macht keine solchen Zugeständniße. Sokrates muß daher jetzt die Frage in ihrem Grunde anfaßen und seinen Satz, daß Unrechttun ein größeres Übel sei als Unrechtleiden aus dem Wesen der Sache selbst beweisen. Da nun der von Polos und noch viel nachdrücklicher von Kallikles behauptete Vorzug des Unrechttuns darin besteht, daß er die Begierden zu befriedigen und dadurch Lust zu erregen vermag, so ist die entscheidende Frage die, ob uns die Lust an sich als das Gute und demnach als das Ziel unseres Strebens zu gelten hat. Diese Frage bildet daher den Mittelpunkt der Verhandlungen zwischen Sokrates und Kallikles, wärend die Frage nach dem Wesen der Rhetorik jetzt in den Hintergrund tritt.

Somit zeigen auch die Ausfürungen des Sokrates einen stätigen Fortschritt. Gegenüber dem Gorgias begnügt er sich den Widerspruch aufzudecken, in welchen dieser sich durch die scheinbare Festhaltung des sittlichen Standpunktes verwickelt; seine eigene Theorie wird hier mit keinem Worte erwähnt. Gegenüber dem Polos stellt er zwar schon seine eigenen Sätze mit aller Bestimmtheit auf und geht sogar so weit, sie für unwiderleglich zu erklären (p. 473 B), aber er fürt den Beweis für dieselben nur auf Grund eines von Polos gemachten Zugeständnißes. Gegenüber dem Kallikles endlich fürt er den Beweis mit unbedingter Giltigkeit, indem er aus dem Wesen der Lust nachweist, daß diese nicht das Gute ist und daß der Mensch mithin nicht nach der Befriedigung seiner Begierden sondern nach Gerechtigkeit streben muß um glückselig zu werden.

Aus dem bisher gesagten ergiebt sich, daß die Dreigliederung des Gorgias nicht eine zufällige Äußerlichkeit ist, sondern daß sie den Grundplan des ganzen Werkes darstellt. Es ist daraus

Digitized by Google

aber weiter zu ersehen, in welchen Sätzen wir das Ergebniß des Gorgias zu suchen haben. Dieß können nur diejenigen Sätze sein, welche Sokrates dem Polos gegenüber mit bedingter, dem Kallikles gegenüber mit unbedingter Giltigkeit nachweist und auf welche er mithin das ganze Gewicht seiner Beweisfürung vereinigt. Dieselben lauten: Unrechttun ist schlimmer als Unrechtleiden, denn nicht die Lust ist das Gute sondern die von allem Übel unberürte Glückseligkeit; diese aber kann nicht durch Zügellosigkeit und Gewalttat sondern nur durch Besonnenheit und Gerechtigkeit erlangt werden, darum müßen Besonnenheit und Gerechtigkeit die Richtschnur des menschlichen Lebens sein. Alle weiteren Behauptungen des Sokrates, insbesondere alles das, was er über die Rhetorik und Staatskunst sagt, sind nur Anwendungen dieser Sätze. Aus ihnen folgt von selbst, daß die gorgianische Rhetorik eine wertlose und verwerfliche Hantierung ist, denn dem Gerechten kann sie nichts nützen und dem Ungerechten könnte sie nur dazu dienen, ihn der Strafe zu entziehen und ihn dadurch in dem denkbar übelsten Zustande zu befestigen. Es folgt ferner, daß nicht derjenige der rechte Staatsmann ist, der die äußere Macht des Staates vergrößert und dadurch den Begierden des Volkes schmeichelt, sondern nur derjenige, welcher die Bürger beßer und gerechter macht und dadurch ihr wahres Beste befördert. Es sei endlich noch darauf hingewiesen, daß Platon selbst die Feststellung der angefürten Sätze als das wesentliche Ziel des Gorgias bezeichnet. Er läßt dem Polos gegenüber den Sokrates erklären, diese Sätze seien unwiderleglich, denn die Wahrheit könne nicht widerlegt werden — ein Nachdruck der Bekräftigung, wie er sich bei Platon nicht wiederfindet. Noch deutlicher aber lauten in dieser Beziehung die Worte, mit welchen Sokrates am Schluße seiner mythischen Darstellung des Totengerichtes, mithin am Schluße des ganzen Werkes die Ergebniße der Untersuchung zusammenfaßt. Er wiederholt hier die Sätze über das Unrechttun und Unrechtleiden, nachdem er ihnen die Bemerkung vorausgeschickt hat, daß alle anderen Reden widerlegt worden seien und nur diese Sätze sich als feststehend erwiesen haben.

Digitized by Google

II. Was ist das Gute?

a) Sokrates und Polos.

Es ist im bisherigen versucht worden, Plan und Ergebniß des Gorgias in den Grundlinien festzustellen und es hat sich dabei gezeigt, daß wir in diesem Werke nicht eine bloße Untersuchung über das Wesen der Rhetorik sondern etwas weit umfaßenderes zu erkennen haben, nämlich eine Auseinandersetzung Platons mit der ganzen gorgianischen Lebensweisheit, eine Untersuchung über das Lebensziel und die Lebensfürung des Menschen oder über das Gute und die Tugend, wodurch die Frage der Rhetorik von selbst ihre Lösung findet. Denn das Vermögen durch schmeichlerische Redekünste die Menschen zu blenden ist nichts anderes als der typische Ausdruck der gorgianischen Weisheit, welche in den Erklärungen des Kallikles ihr innerstes Wesen offenbart und muß daher mit dieser stehen und fallen. Nach dem hiemit gewonnenen allgemeinen Überblick sind die wesentlichen Ausfürungen des Werkes im einzelnen genauer zu betrachten.

Wenn soeben der Gorgias als eine Untersuchung über das Gute und die Tugend bezeichnet wurde, so ist dieß nicht so zu verstehen, als würde in dem Werke das spezifische Wesen der Tugend untersucht. Die Frage, welche Platon sich stellt, ist eine allgemeinere, sie geht dahin, ob der Mensch sich überhaupt durch Gerechtigkeit und Besonnenheit oder nur durch die Rücksicht auf die Befriedigung seiner Gelüste soll leiten laßen. Daher wird das spezifische Wesen der Tugend im Gorgias nur mit wenigen Worten berürt. Im Laufe der Unterredung mit Kallikles (p. 507) erklärt Sokrates, der besonnene Mann sei als solcher der vollkommen gute Mann, denn er werde gegen Götter und Menschen das geziemende tun und sei daher fromm und gerecht, er werde ferner diejenigen Ereigniße und Menschen, diejenige Lust und Unlust fliehen und suchen, welche er solle und standhaft ausharren, wo er solle, er sei daher auch tapfer. Diese Äußerungen stehen mit den Ergebnißen des Protagoras und Laches im vollen Einklang. Es ist die Lehre von der Einheit der Tugend, welche Sokrates hier wiederum verkündigt, wobei er aber die Weisheit, welche

Digitized by Google

dort den Mittelpunkt der Einheitslehre gebildet hatte, unerwähnt läßt. Dieß sowie die flüchtige Weise dieser Bemerkungen giebt zu erkennen, daß die in Rede stehenden Sätze schon früher festgestellt wurden und daher jetzt nicht mehr Gegenstand der Untersuchung sind. Eingehende Erörterungen sind dagegen dem Wesen des Guten und insbesondere dem Verhältniße desselben zur Lust gewidmet, denn erst aus der Einsicht in das Wesen des Guten oder unseres obersten Lebenszieles läßt sich die Frage beantworten, ob wir durch Übung von Gerechtigkeit und Besonnenheit oder auf anderem Wege diesem Ziele nachzustreben haben. Da dem früher gesagten zufolge die Untersuchung im Gorgias sich fortschreitend vertieft, so werden wir die entscheidenden Erörterungen über das Wesen des Guten erst in der Unterredung zwischen Sokrates und Kallikles zu suchen haben, das Gespräch mit Polos dagegen enthält nur vorbereitende Ausfürungen, wärend das Gespräch mit Gorgias den Unterbau des ganzen herstellt, indem es die Unmöglichkeit einer Verbindung der Rhetorik mit dem Sittengesetze nachweist. Erst in der Unterredung mit Kallikles finden daher die entgegengesetzten Standpunkte ihren prinzipiellen Ausdruck in der von Sokrates ausgesprochenen feierlichen Erklärung: „Wolan, laß uns dieß wol in Erinnerung behalten, daß Kallikles der Acharner gesagt hat, die Lust und das Gute seien eines und dasselbe, Erkenntniß und Tapferkeit aber unter einander und vom Guten verschieden, Sokrates von Alopeka aber giebt dieß nicht zu.“ Diese Erklärung scheint nun allerdings, insoferne sie sich auf das Verhältniß der Lust zum Guten bezieht, der von Sokrates im Protagoras vertretenen Ansicht schnurstracks zu widersprechen. Die ausschlaggebenden Schlußerörterungen im Protagoras beruhen auf dem Satze, daß die Lust das Gute, die Unlust das Böse sei. Die Betrachtung des Gorgias wird daher auch die auf den ersten Anblick überraschende Erscheinung zu erklären haben, wie es möglich war, daß Platon von zwei so entgegengesetzten Ausgangspunkten zu derselben Tugendlehre kommen und mit dieser in beiden Fällen das Auslangen finden konnte.

Vor allem ist in dieser Beziehung festzustellen, daß Platon im Gorgias ebenso wie im Protagoras das Gute nur im Sinne des für uns guten oder des wahrhaft nützlichen auffaßt. Platon kennt

Digitized by Google

kein an sich gutes oder sittlich gutes, welches nicht zugleich für den Menschen gut und vorteilhaft wäre. Im Protagoras (p. 358 D vgl. mit p. 345 D) hatte Sokrates erklärt, daß der Mensch niemals demjenigen, was er für böse hält, nachgehen und daß er von zwei Übeln notwendig das kleinere wälen wird. Von demselben Grundgedanken sind alle Ausfürungen des Gorgias durchdrungen, wofür die Belege nahezu auf jeder Seite des Werkes zu finden sind. Sokrates sagt ausdrücklich (p. 468), daß wir nur das Gute wollen und daß, ob wir gehen, stehen oder was immer tun, wir es nur tun um des Guten willen, er erklärt (p. 477 A), daß derjenige, welcher etwas Gutes erfärt, davon notwendig einen Nutzen zieht, er bezeichnet (p. 477 E) die Schlechtigkeit der Seele als das größte Übel, weil sie uns den größten Schaden bringt, er definirt dem Kallikles gegenüber (p. 499 D) die gute Lust als die nützliche, die schlechte als die schädliche und sofort wieder die nützliche Lust als die, welche etwas gutes bewirkt, die schädliche als die, welche etwas schlechtes bewirkt. Das Gute und das Nützliche sind also für Platon Wechselbegriffe und die Frage: was ist das Gute? fällt für ihn zusammen mit der anderen: was ist das für uns wahrhaft nützliche und vorteilhafte?

Einen ersten Anhaltspunkt zur Beantwortung dieser Frage giebt uns die Classification der menschlichen Verrichtungen, welche Sokrates dem Polos gegenüber entwickelt und auf welche er im weiteren Verlaufe des Gespräches mehrfach zurückkommt (p. 464 f., p. 500 f.). Er unterscheidet nämlich für den Leib wie für die Seele ein wahres und ein nur scheinbares Wolsein und teilt die menschlichen Verrichtungen, je nachdem sie jenes oder dieses sich zur Aufgabe setzen, in zwei Classen. Die Verrichtungen der ersten Classe beruhen auf wahrer Einsicht, sie erforschen die Natur deßen, womit sie sich beschäftigen und wißen von allem, was sie tun, den Grund anzugeben; die Verrichtungen der zweiten Classe hingegen sind bloß empirische Fertigkeiten, sie bemühen sich dem Leibe und der Seele gefällig zu sein, indem sie ihnen dasjenige gewären, was der Erfarung zufolge eine gewiße Lust hervorbringt und wollen sich dadurch den Schein geben, das wahre Beste beider zu fördern. In jeder Classe ergiebt sich eine weitere Untereinteilung, je nachdem es sich um die Pflege des

Digitized by Google

Leibes und der Seele im gesunden oder im kranken Zustande handelt. So erhalten wir ein aus acht Gliedern bestehendes Schema der menschlichen Verrichtungen, nämlich vier echte Künste und vier Afterkünste und zwar: zur Pflege des gesunden Leibes die Turnkunst, ihr Zerrbild die Putzkunst, zur Wiederherstellung des erkrankten Leibes die Heilkunst, ihr Zerrbild die Kochkunst, zur Pflege der gesunden Seele die Gesetzgebung, ihr Zerrbild die Sophistik, zur Wiederherstellung der erkrankten Seele die Strafrechtspflege, ihr Zerrbild die Rhetorik. Die letztere ist also für die kranke Seele, was die Kochkunst für den kranken Leib: das Zerrbild jener Kunst, welche die Wiederherstellung der Gesundheit sich zur Aufgabe setzt. Es ist klar, daß Platon weder diese Aufzälung für erschöpfend noch die Gegenüberstellung in allen Punkten für zutreffend halten konnte, es kam ihm wesentlich darauf an, den Unterschied der echten und der Afterkünste recht augenfällig zu machen. Es erhebt sich nun die Frage: wodurch unterscheidet sich dasjenige, was uns die echten Künste gewären von demjenigen, was die Afterkünste leisten? warum ist jenes das wahre, dieses nur ein scheinbares Wolsein? Um auf diese Frage die Antwort zu finden, müßen wir die Wirkungen beider mit einander vergleichen.

Die Turnkunst giebt dem Leibe Gesundheit, Kraft und Schönheit, die Putzkunst giebt ihm von diesen Dingen nur den Schein, sie leiht ihm nach Platons Ausdruck eine fremde Schönheit an Stelle der eigenen, welche letztere nur durch Leibesübungen erlangt werden kann. Demgemäß gewärt die Putzkunst zwar eine gewiße Lust durch Befriedigung der Eitelkeit, allein diese Lust kann nicht von Dauer sein, denn sobald es auf die Probe wahrer Kraft und Schönheit ankommt, muß die geliehene versagen und damit hat auch jene Lust ein Ende, an ihre Stelle tritt Beschämung und Unlust. Das Wolsein, welches die Putzkunst bewirkt, ist also kein verläßliches, dauerndes, sondern ein unsicheres, flüchtiges. Ebenso steht es mit der Kochkunst im Vergleiche zur Heilkunst. Jene geht, ohne sich um die Gesundheitsregeln zu kümmern, nur darauf aus den Gaumen zu kitzeln und gewärt dadurch dem Kranken eine Art von Wolbehagen, welches ihn über seinen wahren Zustand täuschen mag. Aber auch dieses

Digitized by Google

Wolbehagen geht schnell vorüber, das feste und dauernde Wolsein der Gesundheit kann nur durch die Heilkunst erlangt werden. In ähnlicher Weise sorgt der Gesetzgeber durch die Aufstellung fester Grundsätze für die dauerhafte Ordnung und Gesittung (τάξις und κόσμος) der Seele, denn Recht und Gesetz sind für die Seele, was die Gesundheitsregeln für den Leib (p. 505 CD), wogegen der Sophist und der unechte Staatskünstler ihr Bestreben nur auf augenblickliche Erfolge an Ruhm Macht und Reichtum richten, welche aber nachher für den Staat wie für den einzelnen in Unheil ausschlagen. Der Richter endlich will durch Verhängung der gerechten Strafe der Seele die dauernde Gesundheit wiedergeben, wärend der Rhetor nur darauf bedacht ist, sich oder seinem Schützling über die schlimme Lage des Augenblicks hinweg zu helfen, ohne sich um die Wiederherstellung der Gesundheit der Seele zu bekümmern. Überall also sieht die echte Kunst auf den dauernden, die Afterkunst auf den mehr oder weniger schnell vorübergehenden Erfolg und der durch alle Fälle hindurchgehende Unterschied zwischen dem wahren und dem scheinbaren Wolsein liegt demnach in der Verläßlichkeit und Dauerhaftigkeit des ersteren gegenüber der Unsicherheit und Flüchtigkeit des letzteren.

Einen weiteren Beitrag zur Bestimmung des Wesens des Guten liefern die an diese Classification sich anschließenden Erörterungen der Frage, ob es schlimmer sei Unrecht zu tun oder Unrecht zu leiden. Sokrates leitet diese Erörterungen ein, indem er ausfürt, daß alles Tun des Menschen, selbst in seiner geringsten Regung auf die Erlangung des Guten gerichtet sei und stellt dann folgende Theorie auf: Unrechttun ist unter allen Umständen schlimmer als Unrechtleiden, am schlimmsten aber dann, wenn man für begangenes Unrecht keine Strafe erfärt; am glücklichsten ist also derjenige, welcher überhaupt kein Unrecht tut, ihm folgt der, welcher für begangenes Unrecht Strafe erlitten hat, der unglückseligste von allen ist der unbestrafte Missetäter. Was den von Sokrates vorgebrachten Beweis für diese Sätze anlangt, so ist er wie schon bemerkt kein unbedingt giltiger, sondern beruht auf dem Zugeständniße des Polos, daß das Unrechttun zwar beßer doch aber häßlicher sei als das Unrechtleiden. Die Sätze selbst

Digitized by Google

aber sind der volle Ausdruck der sokratisch-platonischen Anschauung und werden daher von Sokrates (p. 473 B) als unwiderleglich bezeichnet. Aus denselben ergiebt sich zunächst, daß Sokrates das Rechttun nicht deswegen gebietet und das Unrechttun nicht deswegen verwirft, weil jenes der Menschenpflicht entspricht, dieses ihr widerstreitet, sondern weil uns jenes glücklich, dieses unglücklich macht. Die ganze Frage ist, wie er sagt, darum von besonderer Wichtigkeit, weil es sich dabei um das schönste und häßlichste handle, denn die Hauptsache sei doch zu wißen, wer glücklich sei und wer nicht (*τὸ γὰρ κεφάλαιον αὐτῶν ἐστὶν ἢ γιγνώσκειν ἢ ἀγνοεῖν, ὅστις τε εὐδαίμων ἐστὶ καὶ ὅστις μή* p. 472 C). Wir erfaren also hiedurch, daß das Gute, welchem der Mensch in all seinem Tun nachstrebt, die Glückseligkeit ist. Allein wir sind damit noch nicht wesentlich weiter gekommen, denn nun erhebt sich sofort die bedeutungsvolle Frage: was ist Glückseligkeit? oder was damit gleichbedeutend ist: wodurch unterscheidet sich der Zustand des Gerechten von dem des Ungerechten? Eine erschöpfende Antwort auf diese Frage wird im zweiten Teile des Gorgias nicht gegeben, aber aus zalreichen einzelnen Bemerkungen des Sokrates sowie aus der ganzen Richtung seiner Ausfürungen ist die Ansicht Platons schon deutlich zu erkennen. Vor allem wird schon hier mit aller Klarheit darauf hingewiesen, daß Lust und Glückseligkeit ebenso wie Unlust und Unglückseligkeit ganz verschiedene Dinge seien. Sokrates erklärt den Unrecht tuenden für unglückseliger als den Unrecht leidenden, obgleich der erstere Lust genießt, der letztere Unlust dulden muß (p. 475 C); er erklärt ferner denjenigen, welcher die ärgsten Qualen wie Verstümmelung, Blendung, Kreuzigung als Strafe seiner Missetat zu erleiden hat, für weniger unglückselig als den straflos gebliebenen Missetäter (p. 473 CD). Lust ist also mit Unglückseligkeit, Unlust mit Glückseligkeit vereinbar. Allein Platon ist deswegen nicht der Meinung, daß die Zustände der Lust und Unlust für die Glückseligkeit des Menschen gleichgiltig sind. Sokrates sagt ausdrücklich (p. 469 C), es sei sowol das Unrechtleiden wie das Unrechttun ein Übel und er möchte wenn möglich beides vermeiden, wenn er aber nur zwischen diesen beiden die Wal habe, so werde er das Unrechtleiden als das geringere Übel wälen (p. 469 C, p. 475 D). Mit der

Digitized by Google

vollen Glückseligkeit, die der Mensch anstrebt, ist also auch die Unlust des Unrechtleidens nicht vereinbar, sie besteht, wie Sokrates sagt, nicht darin, daß man des Übels entledigt werde sondern darin, daß man überhaupt kein Übel erleide (*οὐ γὰρ τοῦτ' ἦν εὐδαιμονία, κακοῦ ἀπαλλαγὴ ἀλλὰ τὴν ἀρχὴν μηδὲ κτῆσις* p. 478 C). Faßt man diese Andeutungen mit demjenigen zusammen, was Platon über das wahre und scheinbare Wolsein sagt, so gewinnt man schon ein ziemlich klares Bild deßen, was er unter dem Guten und der Glückseligkeit versteht. Die weitere Ausfürung und den Nachweis des Fundamentalsatzes, daß die Lust nicht das Gute sei, bringt uns das Gespräch mit Kallikles.

b) Sokrates und Kallikles.

Der dritte Abschnitt des Gorgias hat den ausgesprochenen Zweck, den Streit zwischen der gorgianischen und der sokratisch-platonischen Lebensanschauung dadurch zur Entscheidung zu bringen, daß beide bis in ihre letzten Ausläufe entwickelt und in unverhüllter Gestalt einander gegenüber gestellt werden. Kallikles verkündet von vorne herein, daß er sich von der falschen Scham freihalten wolle, welche den Gorgias und den Polos zu Einräumungen an den gegnerischen Standpunkt bewogen habe, und Sokrates erklärt, daß nur eine solche mit vollem Freimut gefürte Auseinandersetzung zu gesicherten Ergebnißen füren könne. Die von Kallikles entwickelte Theorie läßt sich auf zwei Sätze zurückfüren, welche miteinander im engsten Zusammenhange stehen: das wahre Recht ist das Recht des Stärkeren und die Lust allein ist das Gute und die Glückseligkeit. Der zweite Satz, welcher die Grundlage des ersteren bildet und in welchem wir daher den eigentlichen Fundamentalsatz der ganzen Lehre zu erkennen haben, ist dem Kallikles mit dem Polos gemeinsam, aber erst durch die von jenem daraus gezogenen Folgerungen wird die volle Bedeutung desselben offenbar. Kallikles erklärt nämlich, der Mensch müße, um sich wahrhaft glückselig nennen zu können, zuerst seine Begierden so hoch als möglich steigern und dann die Macht haben, sie zu befriedigen; nur volle Zügellosigkeit verbunden mit dem Vermögen ihr volle Genüge zu tun, sei Tugend und Glück. Auf dem Standpunkte des Kallikles ist dieß durchaus folgerichtig gedacht.

Digitized by Google

Wenn wirklich die Lust allein das Gute ist und die Handlungen daher ausschließlich nach ihrem Lustertrage zu schätzen sind, dann muß notwendig diejenige Handlung die beste sein, welche die größte Lust bringt und da die intensivste Lust aus der intensivsten Begierde entsteht, so ist nach dieser Denkweise das Streben des Menschen, durch möglichste Steigerung seiner Begierden seine Lustempfindung auf den höchsten Punkt zu bringen, völlig berechtigt. Denn sobald man für das Streben nach Lust eine Beschränkung setzt, so ist damit ein zweites Prinzip in die Wertbestimmung des menschlichen Tuns eingefürt und damit ist wieder jene Zwiespältigkeit des Urteils vorhanden, aus welcher die Widersprüche bei Polos und Gorgias entstanden waren. Mit anderen Worten: das Prinzip des Guten, man mag es worein immer setzen, verträgt seinem Begriffe nach keine Beschränkung, weil es sonst nicht mehr das Gute wäre. Aus dem so verstandenen Satze, das die Lust das Gute d. h. der oberste Bestimmungsgrund unseres Handelns sei, ergiebt sich mit Notwendigkeit, daß es kein anderes Recht geben kann als das Recht des Stärkeren. Denn wenn der Mensch einzig und allein der Lust nachzustreben hat, so kann eine Handlung, welche ihm Lust bringt, unmöglich böse sein, sondern sie muß schlechterdings als gut gelten. Würde man eine Handlung, obgleich sie Lust bringt, auf Grund anderweitiger Erwägungen verwerfen, so wäre damit wieder jenes zweite Prinzip anerkannt und die Lust wäre nicht mehr das Gute. Das Fortschreiten von Polos zu Kallikles ist hier am deutlichsten erkennbar. Polos läßt für die gewaltsame Tötung, Verbannung, Vermögensberaubung noch immer die Bezeichnung des ungerechten Tuns gelten, nur erklärt er, sich nicht darum zu kümmern, ob ein Tun gerecht oder ungerecht sei, soferne es nur Lust bringe. Es giebt also nach Polos Handlungen, welche ungerecht und gut zugleich sind. Dieser Unklarheit macht Kallikles ein Ende. Jede Handlung, welche Lust bringt, ist als solche gut, tugendhaft und glückseligmachend, es ist nur willkürliche Menschensatzung, welche sie als ungerecht bezeichnet. Hiemit ist in der Tat das letzte Wort der gorgianischen Lebensweisheit ausgesprochen, es ist, wie Sokrates bemerkt, dasjenige offen herausgesagt, was die anderen zwar auch denken aber nicht sagen wollen und Kallikles verdient

Digitized by Google

in vollem Maße die Anerkennung seines Freimutes, welche Sokrates ihm zu Teil werden läßt. Aus den Anschauungen des Kallikles folgt endlich mit Notwendigkeit die völlige Auflösung des Tugendbegriffes. Denn die Tugend, wie immer man sie auffaßen mag, ist ihrem allgemeinsten Wesen nach ein im Vorhinein festgestellter dauernder Grundsatz des Handelns und muß daher notwendig der menschlichen Willkür gewiße Schranken setzen. Nach Kallikles aber darf die menschliche Willkür keine Schranken kennen, denn gerade in der Akolasie, in der völligen Schrankenlosigkeit besteht das Gute und die Glückseligkeit (p. 492 C). Sein Ausdruck, die Akolasie sei die wahre Tugend, bedeutet daher nichts anderes als: die wahre Tugend besteht darin, keine Tugend, keinen dauernden Grundsatz des Handelns zu haben sondern sein Tun jederzeit nach dem Begehren des Augenblicks einzurichten und die in einem früheren Falle beobachtete Handlungsweise sofort aufzugeben, wenn dem Lustbegehren des Augenblicks eine andere förderlicher zu sein scheint. Diese Verleugnung der Tugend wird in Hinsicht auf Erkenntniß und Tapferkeit von Kallikles auf Befragen des Sokrates ausdrücklich bestätigt (p. 495 CD). Wenn bei diesem Anlaß die anderen Einzeltugenden nicht besonders erwähnt werden, so hat dieß nur darin seinen Grund, daß nach der Einheitslehre des Sokrates die Verleugnung einer einzigen Einzeltugend schon die Verleugnung der ganzen Tugend in sich schließt. Daß übrigens auf dem Standpunkte des Kallikles auch von Besonnenheit und Gerechtigkeit keine Rede sein kann, ist von selbst klar.

Der ganze Inbegriff dieser Lehre wird von Sokrates, bevor er die Widerlegung derselben unternimmt, zusammengefaßt in der schon erwähnten feierlichen Streitverkündigung: Wolan, laß uns dieß wol im Gedächtniß behalten, daß Kallikles der Acharner gesagt hat, die Lust und das Gute seien eines und dasselbe, Erkenntniß und Tapferkeit aber unter einander und vom Guten verschieden; Sokrates von Alopeka aber giebt dieß nicht zu. Nun erst tritt Sokrates die Begründung seines eigenen Standpunktes an, indem er zunächst die Behauptung, daß die Lust und das Gute eines und dasselbe seien, durch zwei Beweise widerlegt, welche wegen der besonderen Wichtigkeit dieses Punktes hier in

Digitized by Google

Kürze wiederholt werden müßen. Der erste dieser Beweise ist der folgende. Gutes und Böses oder der gute und schlechte Lebenszustand sind vollkommene Gegensätze, sie schließen einander ebenso aus wie Gesundheit und Krankheit. Daher können diese beiden Lebenszustände weder gleichzeitig vorhanden sein noch gleichzeitig verschwinden, sondern immer muß der eine gehen, wenn der andere kommen soll und umgekehrt. Mit der Lust und Unlust aber verhält es sich ganz anders, sie sind ihrem Wesen nach immer zugleich vorhanden und verschwinden auch zugleich. Die Unlust nämlich ist der Zustand eines unbefriedigten Bedürfnißes, die Lust dagegen ist der Zustand der Befriedigung des Bedürfnißes und wärt nur so lange, bis die Befriedigung vollbracht ist. Wenn also der Durstige trinkt, so empfindet er, Unlust habend, eine Lust, er hat also Lust und Unlust zugleich; er verliert aber auch beide zugleich, denn sobald der Durst gelöscht, also die Unlust beseitigt ist, hat auch die Lust des Trinkens ein Ende. Lust und Unlust verhalten sich mithin gegen einander ganz anders als Gutes und Böses und daher kann die Lust nicht das Gute, die Unlust nicht das Böse sein.

An diesen Beweis reiht Sokrates sogleich einen zweiten. Wir nennen die Guten gut, weil ihnen gutes einwohnt, die Bösen böse, weil ihnen böses einwohnt, ebenso wie wir diejenigen schön nennen, welchen schönes einwohnt. Nun nennen wir, wie Kallikles zugiebt, die Einsichtsvollen und Tapferen gut, die Törichten und Feigen böse. Es können aber die letzteren so gut Lust empfinden wie die ersteren, ja sogar dasselbe Ereigniß kann beide erfreuen. So werden z. B. wenn der Landesfeind sich zurückzieht, sowol Tapfere als Feige sich freuen wenngleich aus verschiedenen Gründen und die Freude der Feigen, welche nun jeder Gefar überhoben sind, wird vielleicht noch größer sein als die der Tapferen. Wenn nun die Lust das Gute und daher diejenigen, welchen sie einwohnt, die Guten sind, so werden die Feigen und Törichten ebenso gut und auch wol noch beßer sein als die Tapferen und Einsichtigen, was der eigenen Behauptung des Kallikles widerstreitet.

Um diese beiden Beweise richtig zu verstehen, muß man sich gegenwärtig halten, daß es sich dabei um die Lust im gewöhnlichen Sinne des Wortes, also vor allem um die Sinnenlust

Digitized by Google

und nicht um die sogenannte edlere oder geistige Lust handelt, denn daß Kallikles mit seiner Theorie nur jene und nicht diese im Auge hat, geht daraus hervor, daß er die möglichste Steigerung der Begierden als Bedingung der höchsten Lustempfindung ansieht. Die Lust in diesem Sinne wird von Platon im ersten Beweise treffend bestimmt als das mit der Aufhebung einer Unlust verbundene Wolgefühl. Dieselbe wird mithin durch zwei Merkmale bezeichnet. Sie ist erstens niemals eine reine Empfindung sondern immer mit ihrem Gegenteil, der Unlust gemischt und sie ist zweitens eine äußerst kurzlebige Empfindung, denn sie kann die Unlust des Bedürfnißes, aus welcher sie geboren wird, nicht überleben: sobald der Hunger gestillt ist, hat auch die Lust des Eßens ein Ende. Aus beiden Gründen, sagt Platon (p. 497 A, p. 497 D), kann die Lust nicht das Gute, die Unlust nicht das Böse sein. Zur Ergänzung dieses Beweises dient der zweite. In diesem wird nicht mehr das Wesen der Lust untersucht sondern es wird dargetan, daß mit der Lehre des Kallikles die Unterscheidung zwischen guten und schlechten Menschen nicht mehr bestehen kann, da jeder Mensch gut ist, solange er genießt und schlecht, solange er entbehrt. Es ergiebt sich hieraus das revolutionäre Wesen dieser Lehre, welche auf dem Gebiete der Sittlichkeit alle geltenden Begriffe umstürzt und es folgt andererseits, daß soferne überhaupt eine Unterscheidung zwischen guten und bösen Menschen gemacht werden soll, diese nicht auf die unaufhörlich kommende und gehende Lust sondern auf einen dauernden Zustand gegründet werden muß.

Diese Beweisfürung, deren Stichhältigkeit selbst Kallikles, obgleich widerwillig genug anerkennen muß, hat eine doppelte Bedeutung, eine negative und eine positive. Zunächst ist mit der Widerlegung des kallikleischen Fundamentalsatzes die ganze Theorie des Kallikles in Trümmer gelegt und es ist bezeichnend, auf welche Weise dieser sich dem Eingeständniße seiner Niederlage zu entziehen sucht. Er behauptet, die Ansicht des Sokrates sei von jeher die seinige gewesen und dieser habe mit seinen umständlichen Beweisen nur offene Thüren eingerannt. „Oder denkst du wirklich“ fragt er, „daß ich oder sonst irgend ein Mensch meine, es sei nicht einige Lust beßer, andere schlechter?“

Digitized by Google

(p. 499 B). Allein diese Frage bedeutet nicht weniger als den Verzicht des Kallikles auf seine ganze Lebensweisheit. Die Unterscheidung zwischen guter und böser Lust ist mit seiner Lehre unvereinbar, weil dadurch anerkannt würde, daß nicht die Lust sondern etwas anderes das Gute sei und daß erst nach diesem letzteren Prinzipe der Wert der Lust zu bestimmen sei. Nach der Lehre des Kallikles kann es große und kleine aber nicht gute und schlechte Lust geben, jede Lust ist als solche gut und um so beßer, je größer sie ist.

Die Widerlegung der Lustlehre des Kallikles hat aber auch große positive Bedeutung, denn es ist durch sie die im zweiten Teile des Gorgias unerledigt gebliebene Frage nach dem Wesen des Guten oder der Glückseligkeit ihrer Lösung erheblich näher gebracht worden. Die beiden Eigenschaften, um deren willen Platon die Lust nicht als das Gute gelten läßt, sind ihre unreine, immer mit ihrem Gegenteile vermischte Art und ihre Unbeständigkeit. Wenn wir die Glückseligkeit in die Lust zu setzen hätten, so müßten wir sie immer mit ihrem Gegenteile, der Unglückseligkeit vermischt denken und sie würde den einen Namen nicht mit größerem Rechte füren als den anderen. Da ferner das Wesen der Lust darin besteht, mit ihrem Gegenteile auch sich selbst aufzuheben, so würden wir die Glückseligkeit, wenn sie in der Lust bestünde, ebenso oft verlieren als gewinnen und von einem glückseligen Lebenszustande könnte überhaupt nicht mehr gesprochen werden. Beides erklärt Platon mit dem Wesen der Glückseligkeit unvereinbar, woraus folgt, daß wir im Sinne Platons die Glückseligkeit oder das höchste Gut oder das wahre Beste uns zu denken haben als den Zustand des reinen vom Übel unberürten und des dauernden Wolseins. Dieß stimmt auf das genaueste mit dem von Sokrates schon im zweiten Abschnitte getanen Ausspruch überein, daß die Glückseligkeit nicht darin bestehe, des Übels entledigt zu werden, sondern von vorne herein kein Übel zu erfaren (p. 478 C), zu diesem Ausspruch tragen mithin die Ausfürungen des dritten Abschnittes die wißenschaftliche Begründung nach.

Aus dem Satze, daß die Lust nicht das Gute sei zieht nun Sokrates eine Reihe von Folgerungen, durch welche die Theorien

Digitized by Google

seiner Gegner auch in ihren Einzelnheiten widerlegt werden. Es ergiebt sich aus diesem Satze zunächst, daß die Künste, welche nur darauf ausgehen Lust zu erregen, keine echten Künste sondern nur Afterkünste sein können; zu diesen aber rechnet Sokrates jetzt nicht nur die Kochkunst sondern auch die musikalischen Künste, die Tragödiendichtung und die gangbare Rede- und Staatskunst. Sokrates setzt weiter auseinander, daß derjenige, welcher mit Beiseitesetzung jeder anderen Rücksicht nur der eigenen Lust fröhnt, jede Gemeinschaft zwischen sich selbst und der umgebenden Welt aufhebt und das Leben eines Räubers füren muß, wogegen derjenige, welcher auf sein wahres Bestes bedacht ist, nur solche Lust anstreben wird, welche gutes wirkt und solche meiden wird, welche böses wirkt. Um aber zwischen guter und böser Lust unterscheiden zu können muß man kunstverständig sein (p. 500 A) und damit ist die Erkenntniß, welche Kallikles vom Guten ausgeschloßen hatte, in ihr Recht wieder eingesetzt. Da ferner das wahre Beste ein einheitlicher dauernder Zustand und nicht eine im Vorhinein unberechenbare Reihe von Einzelgenüßen ist, so darf man nicht blind der Eingebung des Augenblickes folgen, sondern man muß in sein Leben Plan und Ordnung bringen. Besonnenheit muß also das Leben deßen leiten, der zur Glückseligkeit gelangen will und da die Besonnenheit mit allen anderen Einzeltugenden in Eins zusammenfällt, so wird nur der wahrhaft gute Mann zugleich der glückselige Mann sein. Daraus endlich folgt, daß der Staatsmann, welcher seine Mitbürger glücklich machen will, nicht darauf ausgehen darf, die äußere Macht des Staates zu mehren und den Gelüsten des großen Haufens zu schmeicheln, sondern nur darauf seine Mitbürger zu guten Menschen zu machen. Dieß allein ist es, wie Sokrates mit großem Nachdruck erklärt, was der Staatsmann und gute Bürger zu leisten hat.

III. Ist das Gute dem Menschen erreichbar?

Durch die Ausfürungen des Sokrates ist festgestellt, daß nicht die Lust sondern die reine Glückseligkeit das Ziel unseres Strebens sein muß und daß wir diesem Ziele durch die Übung

Digitized by Google

von Gerechtigkeit und Besonnenheit nachzustreben haben. Allein nun ist noch eine wichtige Frage zu lösen: entspricht auch diese Theorie den tatsächlichen Verhältnißen des Lebens? ist das Handeln nach Gerechtigkeit und Besonnenheit wirklich geeignet uns die Erreichung der reinen Glückseligkeit zu verbürgen? Zwei Übel sind es, welche von entgegengesetzten Seiten her das Glück des Menschen bedrohen: das Unrechttun und das Unrechtleiden. Von diesen ist nach dem bisher gesagten das Unrechttun ohne Zweifel das weitaus größere, allein auch das Unrechtleiden ist ein Übel und ein wahrhaft glückseliges Leben muß auch von diesem frei sein. Daher stellt Sokrates die Frage auf: wie kann der Mensch sich gegen das Unrechttun und das Unrechtleiden schützen? Er giebt darauf folgende Antwort.

Hinsichtlich beider Übel ist der Wille ihnen zu entgehen immer und bei allen Menschen vorhanden. In Betreff des Unrechtleidens ist dieß von selbst klar, kein Mensch leidet gern Unrecht. Aber auch in Betreff des Unrechttuns gilt dasselbe. Denn da dieses nach dem bisher gesagten sich als das größte Übel erwiesen hat und niemand sein eigenes Übel wollen kann, so kann auch niemand in Wahrheit den Willen haben Unrecht zu tun. Allein der bloße Wille ist eben nicht hinreichend, weder um das Unrechtleiden noch um das Unrechttun zu vermeiden sondern es muß in beiden Fällen zu dem Wollen ein Können, ein Vermögen hinzukommen und die Frage lautet daher genauer: welches ist das Vermögen, deßen wir bedürfen um weder Unrecht zu leiden noch Unrecht zu tun? Um nun gegen das Unrechtleiden sich ausreichend zu schützen, dafür weiß Sokrates nur Ein Mittel: man muß selbst soviel Unrecht tun als möglich. Dadurch aber würde man freilich gegen ein kleineres Übel ein viel größeres eintauschen und diese Wal wird kein Vernünftiger treffen. Mit anderen Worten: wie die Dinge dieser Welt liegen, muß derjenige, der nicht Unrecht leiden will, Unrecht tun und für denjenigen, der das letztere verschmäht, d. h. für den Gerechten giebt es gegen das Unrechtleiden keinen ausreichenden Schutz.

Wie aber steht es mit dem Schutze gegen das Unrechttun? Auf diese Frage hat Platon keine ausdrückliche Antwort gegeben und wir finden also hier ähnlich wie im Protagoras (s. oben S. 52)

Digitized by Google

eine Lücke. Aber auch hier ist die Lücke so auffallend, daß sie nicht unbeabsichtigt sein kann. Platon stellt die beiden zusammengehörigen Fragen mit solcher Bestimmtheit und Ausfürlichkeit auf (p. 509 C—E), daß man ihn einer mehr als gewöhnlichen Schleuderhaftigkeit zeihen müßte um anzunemen, daß er die zweite Frage zu beantworten einfach vergeßen habe. Es bleibt mithin nur die Anname übrig, daß er dem Leser überlaßen wollte, die Antwort zu finden und sie folgt in der Tat aus dem vorhergegangenen von selbst. Wenn es, wie Platon hier neuerlich hervorhebt (p. 509 E), gewiß ist, daß kein Mensch mit Willen Unrecht tut, so kann das Unrechttun nur aus Unkenntniß herrüren und es würde niemand Unrecht tun, wenn er wüßte, daß dieß für ihn selbst das größte aller Übel ist. Gegen das Unrechttun giebt es mithin einen ausreichenden Schutz und dieser ist die Erkenntniß des Guten und Bösen.

Die Antwort auf jene Doppelfrage ist demnach wenig tröstlich und enthält ein schweres Bedenken gegen die von Sokrates entwickelte Theorie, denn sie sagt, daß nach den tatsächlichen Verhältnißen des Lebens die reine Glückseligkeit auch für den Gerechten nicht erreichbar ist. Der Gerechte wird zwar immer beßer daran sein als der Ungerechte, denn er wird von der Verwüstung und Verstümmelung der Seele frei bleiben, welche das Unrechttun mit sich bringt und welche Platon hier neuerlich als das schwerste Übel bezeichnet (p. 511 A); aber dem Übel des Unrechtleidens kann er nicht entgehen und sein Zustand wird sich daher zu dem des Ungerechten verhalten, nicht wie das Gute zum Bösen sondern nur wie das kleinere Übel zum größeren. Diesen gewichtigen Einwand der Tatsachen gegen seine Lehre konnte Platon sich nicht verbergen und um ihn zu beseitigen gab es nur Einen Weg: Platon mußte dem Gerechten die Erlangung der reinen Glückseligkeit, welche das irdische Leben ihm versagt, in einem jenseitigen Leben in Aussicht stellen. Dieß und nicht, wie man gemeint hat, die bloße Anknüpfung seiner Lehre an den Volksglauben ist die Bedeutung des Mythos vom Totengericht, mit welchem der Gorgias schließt. Sokrates spricht dieß gleich zu Anfang seiner mythischen Darstellung auf das deutlichste aus: Welcher Mensch sein Leben gerecht und fromm verbracht hat,

Digitized by Google

der gelangt nach seinem Tode auf die Inseln der Seligen und lebt dort in voller Glückseligkeit ledig aller Übel (*ἐν πάσῃ εὐδαιμονίᾳ ἐκτὸς κακῶν*), wer aber ungerecht und gottlos, der kommt in das zur Zucht und Strafe bestimmte Gefängniß, welches der Tartaros genannt wird (p. 523 AB). Erst mit diesem Gedanken, deßen weitere Ausfürung nicht mehr der philosophischen Speculation angehört, hat Platon seine Lehre an ihr Ziel gefürt, freilich nur mit Hilfe eines Mythos. Es ist nun höchst überraschend und belehrend zu bemerken, wie dieser Gedankengang zweitausend Jare später mit einer bis in die Einzelheiten gehenden Übereinstimmung bei dem größten deutschen Philosophen wiederkehrt. Auch nach Kant ist der Wille endlicher vernünftiger Wesen mit Naturnotwendigkeit auf die Glückseligkeit gerichtet und das höchste Gut besteht in der der vollkommenen Tugend entsprechenden vollkommenen Glückseligkeit. Aber auch Kant weiß, daß die gerechte Verteilung der Glückseligkeit nach dem Maße der Tugend in der Erfarungswelt nicht zu finden ist und auch er sieht sich deshalb genötigt die Verwirklichung des höchsten Gutes in ein jenseitiges Leben zu verlegen. Die Unsterblichkeit der Seele ist demnach für Kant, was sie für Platon ist: ein Postulat der praktischen Vernunft und diese Übereinstimmung ist um so merkwürdiger, als im übrigen nicht nur die Ethik Kants, wie sich sofort zeigen wird, zu derjenigen Platons in prinzipiellem Gegensatze steht, sondern auch in Hinsicht auf die speculativen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele beide Denker auf entgegengesetzten Standpunkten stehen. Wärend Kant einen speculativen Beweis der Unsterblichkeit für schlechthin unmöglich erklärt, blieb Platon wärend seiner ganzen schriftstellerischen Laufbahn damit beschäftigt, für den Satz, deßen Anerkennung die praktische Vernunft von ihm forderte, eine ausreichende speculative Begründung zu finden — allerdings ohne in dieser Beziehung zu einem völlig befriedigenden Ergebniße zu kommen. Die nachfolgenden Bemerkungen dürften dazu beitragen die Stellung der beiden großen Männer zu diesem Probleme noch etwas klarer zu machen.

Digitized by Google

IV. Das Verhältniß des Gorgias zum Protagoras.

Die von Platon im Gorgias verkündete Lehre läßt sich nach dem bisher gesagten in folgender Weise kurz zusammenfaßen. Jedes Menschen Wille ist notwendig darauf gerichtet das Gute zu erlangen und dem Bösen zu entgehen und wenn dennoch die Menschen oft dasjenige tun, was für sie nicht das Gute ist, so kann dieß nur daher kommen, daß sie fälschlich etwas für gut halten, was nicht gut ist. Dasjenige, was die Menschen oft irriger Weise für gut halten, weil es ihnen einen augenblicklichen Genuß gewärt, ist die Lust oder die Befriedigung ihrer Begierden. Die Lust ist ihrem Wesen nach notwendig mit ihrem Gegenteil, der Unlust vermischt und ist eine unverläßliche flüchtige Empfindung. Das Gute aber kann nur dasjenige sein, was vom Übel gänzlich unberürt und von stätiger unverlierbarer Art ist oder die reine Glückseligkeit; auf diese muß daher das Handeln des Menschen gerichtet sein. Das Streben nach Lust, welches das Leben in eine Reihe unzusammenhängender Einzelgenüße auflöst, gestattet eben darum keine planmäßig geregelte Lebensfürung und fürt mit Notwendigkeit dahin kein anderes Recht anzuerkennen als das Recht des Stärkeren, welches gleichbedeutend ist mit der Aufhebung jeder menschlichen und göttlichen Ordnung. Das Streben nach dem Guten oder der Glückseligkeit verlangt im Gegenteil ein planmäßig geordnetes Leben, es verlangt nicht die Befriedigung sondern die Beherrschung der Begierden d. h. Besonnenheit und Gerechtigkeit oder mit Einem Worte: Tugend. Allein auch durch ein solches Handeln ist die Erlangung der vollen Glückseligkeit in diesem Leben nicht verbürgt, denn die Gerechtigkeit und Besonnenheit kann uns nur gegen das Unrechttun, nicht gegen das Unrechtleiden schützen. Die volle Glückseligkeit aber hat der Gerechte im jenseitigen Leben zu erwarten, wo nach ewigen Gesetzen die Gerechtigkeit ihren Lohn, die Ungerechtigkeit ihre Strafe findet.

Diese Lehre ist eine Glückseligkeitsmoral oder das, was Kant eine heteronomische Moral nennt, im strengsten Sinne des Wortes und es ist für das Verständniß derselben von großem

Digitized by Google

Vorteil den Vergleich mit Kant etwas weiter zu verfolgen. Kant unterscheidet (in seinen beiden Werken: Kritik der praktischen Vernunft und Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) eine autonomische und eine heteronomische Moral. Das Wesen der ersteren besteht darin, daß sie die Handlungen, welche sie gebietet, nur um dieser Handlungen selbst willen und ohne Rücksicht auf die daraus entstehenden Folgen gebietet. Die letztere hingegen wird zu ihrem Gebote nicht durch die Beschaffenheit der gebotenen Handlung sondern durch einen außer derselben liegenden Zweck bestimmt, welchen der Mensch zu erreichen begehrt und welchem gemäß er daher sein Handeln einrichten muß. Die autonomische Moral sagt: Handle gerecht, denn das ist deine Menschenpflicht. Die heteronomische Moral kann möglicher Weise ganz dasselbe Gebot aufstellen, aber sie giebt ihm eine andere Begründung und sagt: Handle gerecht, denn du kannst sonst nicht glückselig werden. Die erstere verbindet alle Menschen schlechthin, ihr Imperativ ist ein kategorischer, die letztere verbindet nur denjenigen, welcher den mit der Handlung verbundenen Zweck will, ihr Imperativ ist ein hypothetischer und würde, wenn es denkbar wäre, daß ein Mensch auf das Streben nach Glückseligkeit verzichten könnte, für ihn nicht gelten. Kant nun ist der strengste Vertreter der autonomischen Moral oder des kategorischen Imperativs, er läßt keine Handlung als sittlich gelten, welche um eines außer ihr liegenden Zweckes willen verrichtet wird. Wenn der Mensch gerecht handelt um durch die Gerechtigkeit selig zu werden, so handelt er nicht sittlich, die gerechte Handlung ist nur dann eine sittliche, wenn sie ohne jede Rücksicht auf die daraus entstehenden Folgen verrichtet wird. Diese Anschauung findet eine weitere Stütze darin, daß Kant zwischen der Gerechtigkeit (oder Tugend überhaupt) und der Glückseligkeit keinen ursächlichen Zusammenhang annimmt; in der gerechten Handlung an sich liegt nichts, was die Glückseligkeit zur notwendigen Folge haben müßte. Durch diese völlige Loslösung des Sittengesetzes von dem Streben nach Glückseligkeit gewinnt Kant eine Ethik von großartiger Geschloßenheit und Selbständigkeit. Allein er kommt hiedurch in andere Schwierigkeiten. Denn das Verlangen nach Glückseligkeit ist, wie auch Kant annimmt, bei allen Menschen vorhanden

Digitized by Google

und da eine Erfüllung desselben in diesem Leben der Erfarung nach ausgeschloßen ist, stellt Kant dieselbe dem Gerechten für das jenseitige Leben in Aussicht. Dieß ist aber mit seiner Lehre nicht recht zu vereinbaren. Denn wenn die jenseitige Glückseligkeit nicht als Lohn für die diesseitige Gerechtigkeit gelten darf, so ist nicht recht einzusehen, warum sie gerade nur dem Gerechten zu Teil werden soll. Ferner wird nach der Lehre Kants die sittliche Gesinnung fast zu einem Dinge der Unmöglichkeit. Denn auch der Gerechte verlangt notwendig nach Glückseligkeit und er weiß auch, daß sie ihm dereinst zu Teil werden wird, in seinem Handeln aber muß er diesen Gedanken völlig zurückdrängen, denn sowie er ihm den geringsten Einfluß auf seine Entschlüße verstattet, hören diese auf sittlich zu sein. Zu einer solchen Denkungsweise aber wird eine Fähigkeit der Abstraction und eine Kraft der Entsagung erfordert, wie sie wol nur bei wenigen Menschen anzutreffen sein dürften. — Zu dieser Lehre steht nun diejenige Platons in prinzipiellem Gegensatz, insoferne sie eine durchaus heteronomische ist. Platon gründet seine sittlichen Gebote ausschließlich auf die Erwägung, daß der Mensch nur durch die Beobachtung derselben glückselig werden kann, die Sittlichkeit ist für ihn nichts anderes als das auf die Erkenntniß des Guten gegründete Streben nach Glückseligkeit. Bei ihm ist daher die Verbindung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit eine innerliche naturgemäße, bei Kant eine nur äußerliche und (insoferne sie nicht auf Causalnexus beruht) zufällige. Die Lehre Platons ist also unzweifelhaft in diesem Punkte consequenter und wol auch der Menschennatur angemeßener als diejenige Kants, allein die Ableitung des Sittengesetzes wird dadurch für ihn schwieriger. Denn er muß dasselbe auf die Erwägung gründen, daß die Glückseligkeit nur durch Tugend zu erlangen ist, wärend doch die Erfarung ihm zeigt, daß ein ursächlicher Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit nicht besteht. Er muß daher, um für sein Sittengesetz die ausreichende Begründung zu gewinnen, die Erlangung der vollen Glückseligkeit ebenso wie Kant ins Jenseits verlegen und ein Totengericht annemen, durch welches nach ewiger oder wie er es mythisch ausdrückt von Kronos herrürenden Gesetzen dem Gerechten die volle Glückseligkeit, dem

Digitized by Google

Ungerechten die Pein des Tartaros zu Teil wird. Diese jenseitigen Zustände sind aber von Platon als direkte Folge, als Lohn und Strafe des diesseitigen Verhaltens gedacht, wärend bei Kant eine solche Verbindung grundsätzlich ausgeschloßen ist. Die Anname eines jenseitigen Lebens bildet daher bei Platon eine notwendige Ergänzung, bei Kant einen mehr oder weniger losen Anhang der ethischen Lehren.

Vergleichen wir nach dieser Klarstellung die im Gorgias verkündete Lehre mit derjenigen im Protagoras, so ergiebt sich auf den ersten Blick, daß beide grundsätzlich auf demselben Boden stehen, nämlich auf dem der heteronomischen Moral. Die Quelle, aus welcher das Gesetz für unser Handeln abgeleitet wird, ist da wie dort eine „Materie unseres Begehrungsvermögens", nämlich das jedem Menschen mit Naturnotwendigkeit innewohnende Verlangen nach dem Guten. Es ist schon bemerkt worden, daß die Ausfürungen im Protagoras wie im Gorgias durchaus auf dem Gedanken beruhen, daß alles Tun des Menschen im Verlangen nach dem Guten begründet ist und daß kraft dieses Verlangens jeder Mensch von zwei Übeln dasjenige wälen muß, welches er für das kleinere hält. Wenn also trotz dieser Übereinstimmung im obersten Bestimmungsgrunde des menschlichen Handelns doch das Gesetz für dieses Handeln im Gorgias ein ganz anderes ist als im Protagoras, so kann dieß nur darauf beruhen, daß das Gute in beiden Gesprächen verschieden bestimmt wird. In diesem Punkte liegt allerdings eine tiefgehende Verschiedenheit vor.

Im Protagoras erklärt Sokrates zu wiederholten Malen, das Gute sei die Lust, das Böse die Unlust, gut sei daher die lustbringende Handlung, böse die unlustbringende. Diesem Grundsatze entsprechend hätte das Gesetz für unser Handeln einfach zu lauten: Tue was dir Lust bringt, unterlaß was dir Unlust bringt. Allein in der Wirklichkeit liegt die Sache nicht so einfach, denn unsere Handlungen sind fast immer so beschaffen, daß sie in Hinsicht auf Lust und Unlust eine zwiespältige Wirkung hervorbringen. Die Erlangung einer Lust muß fast immer mit einem vorhergehenden oder nachfolgenden Opfer an Lust bezalt werden, ja es kann sogar Lust und Unlust zugleich mit einer Handlung verbunden sein, wie wenn ich um meine Schaulust zu

Digitized by Google

befriedigen mich der Unbill des Wetters oder den Unannemlichkeiten eines heftigen Menschengedränges aussetze. In sehr vielen Fällen wird also die einfache Vorschrift: tue was dir Lust bringt, den Dienst versagen. Vielmehr muß der Entscheidung über unser Tun in der Regel eine Abschätzung der mit jeder Handlung verbundenen Lust und Unlust vorausgehen und wenn mehrere Handlungen in unserer Gewalt stehen, die alle ein gewißes Maß von Lust und Unlust mit sich bringen, so kann nur diejenige als gut gelten, welche den größten Überschuß an Lust gewärt, wärend alle anderen böse und verwerflich sind. Bei dieser Abschätzung ist auch noch zu beachten, daß uns entfernte Lust und Unlust, ebenso wie dem Auge ein entfernter Körper, kleiner erscheinen als sie sind und daß wir daher um Rechnungsfehler zu vermeiden auch diesen Umstand in Anschlag bringen müßen. In Anbetracht all dieser Umstände giebt Sokrates der Vorschrift für unser praktisches Verhalten im Protagoras folgende Faßung (Prot. p. 356 B, C): „Wie ein des Abwägens kundiger lege das angeneme zusammen und das unangeneme zusammen und auf der Wage das nahe und das entfernte abschätzend sage dann, welches das größere ist. Denn wenn du angenemes gegen angenemes wägst, mußt du immer das mehrere und größere nemen, wenn unangenemes gegen unangenemes, das kleinere und geringere, wenn aber angenemes gegen unangenemes, mußt du, wenn das unangeneme vom angenemen übertroffen wird, es sei nun das nähere vom entfernteren oder das entferntere vom näheren, die Handlung verrichten, in welcher sich dieses Verhältniß findet, wird aber in einer das angeneme vom unangenemen übertroffen, die mußt du nicht verrichten.“ Dieses praktische Gesetz ist also ein ziemlich verwickeltes und wie alle verwickelten Gesetze in der Anwendung dem Irrtum unterworfen. Denn es wird, selbst abgesehen vom täuschenden Einfluß des Zeitabstandes nicht immer leicht sein eine Lust gegen die andere oder gegen eine Unlust abzuschätzen, da die Werte, welche hier in Vergleich kommen, höchst ungleichartig sein können. Um die Lust der schönen Aussicht von einem hohen Berge zu genießen, muß ich die Unlust der körperlichen Ermüdung, des schlechten Nachtlagers u. s. w. auf mich nemen. Nach welchem Maßstabe sollen diese Worte mit einander verglichen werden?

Digitized by Google

Dazu kommt aber, daß auch dann, wenn die Rechnung eine vollkommen richtige war, der Erfolg unseres Handelns uns keineswegs gewiß ist. Denn fürs erste können Zufälle mitwirken, deren Beseitigung außer unserer Macht liegt und welche vorher in Rechnung zu ziehen unmöglich ist. Wenn ich den Berg erstiegen habe, kann einfallender Nebel mich um die gehoffte Aussicht bringen. Ferner aber bildet in dieser Rechnung die ungewiße Dauer des menschlichen Lebens einen ganz berechtigten Faktor, welcher manchen veranlaßen mag, eine augenblickliche wenn auch kleinere Lust einer größeren aber ferneren und darum ungewißen vorzuziehen.

Das im Protagoras verkündete praktische Gesetz erweist sich mithin nach mehreren Richtungen als unzulänglich: es giebt uns wegen der Unsicherheit des Urteils über Lust und Unlust keine verläßliche Richtschnur für unser Handeln und es kann wegen der Mitwirkung anderer, von uns unabhängiger Mächte den Erfolg unseres Handelns nicht verbürgen. Ein drittes Bedenken und das wichtigste von allen liegt darin, daß selbst wenn jenes Gesetz uns in allen anderen Beziehungen mit Sicherheit leiten würde, unser Leben doch nur ein unaufhörliches Auf- und Niederwogen zwischen Lust und Unlust, dem Guten und dem Bösen wäre und daß wir den Zustand des reinen und stätigen Wolseins oder der Glückseligkeit nie erreichen würden. Nach all diesen Richtungen hat Platon im Gorgias Abhilfe geschaffen, indem er das Wesen des Guten neu bestimmte. Das Gute ist ihm zwar auch im Gorgias ein Gegenstand des menschlichen Begehrens, es ist ihm das für uns gute und er zält auch im Gorgias eine Reihe verschiedenartiger Güter auf wie Gesundheit, Reichtum u. s. w. Allein über all diesen Einzelgütern steht als letztes Ziel unseres Strebens ein oberstes, absolutes, einheitliches Gut: die reine und stätige Glückseligkeit. Hiedurch ist unser Leben über das Schwanken zwischen Lust und Unlust hinweggehoben und die Grundlage für ein Handeln nach feststehenden Grundsätzen geschaffen. Hiedurch ist ferner jede Unsicherheit des Urteils beseitigt; es giebt jetzt keinen Vergleich mehr zu ziehen, welcher unser Urteil beirren könnte, denn die Glückseligkeit steht so hoch über allen anderen Gütern, daß das Urteil jedes Menschen, sobald

Digitized by Google

er sie erkannt hat, sich unweigerlich dafür entscheiden muß. Was endlich die Gewißheit der Erlangung dieses Gutes betrifft, so ist dieselbe teilweise, allerdings nur teilweise dadurch gegeben, daß der Zustand des inneren Friedens, der Gemeinschaft mit Menschen und Göttern, welcher einen Hauptbestandteil des obersten Gutes bildet, von jedem Menschen für seine Person durch entsprechendes Verhalten verwirklicht und ihm nie durch äußere Einflüße geraubt werden kann. Die volle Glückseligkeit, die Freiheit von allem Übel ist damit freilich noch nicht erreicht und wird, solange der Mensch auf Erden unter anderen Menschen und inmitten der Naturgewalten lebt, überhaupt nicht zu erreichen sein. Darum fügt Platon in dem abschließenden Mythos dem Erdenleben des Menschen ein jenseitiges Leben an, in welchem das höchste Gut frei von allen äußeren Hemmnißen zur Verwirklichung kommt. So ist Platon durch das Wesen des Guten, wie er es im Gorgias bestimmt hat, in die Lage gesetzt, seinem praktischen Gesetze die einfache und klare Faßung zu geben: Handle besonnen und gerecht.

Das Verhältniß des Gorgias zum Protagoras ist mithin das folgende. Obgleich Platon im Protagoras sagt: die Lust ist das Gute, im Gorgias aber: die Lust ist nicht das Gute, stehen beide Gespräche nicht in prinzipiellem Gegensatze zu einander. Denn in beiden Gesprächen ist das Ziel unseres Handelns oder das Gute ein Gegenstand des menschlichen Begehrens, in beiden aber vertritt Platon die Ansicht, daß man nicht blind jeder Begehrlichkeit folgen sondern dieselbe beherrschen und dem höheren oder höchsten Ziele des menschlichen Begehrens unterordnen müße, in beiden Gesprächen ist ihm daher die ganze einheitliche Tugend in der Erkenntniß beschloßen, welche uns das wahre Gut von den scheinbaren Gütern und die wahre und wertvolle Befriedigung von der nichtigen und wertlosen unterscheiden lehrt. Soweit reicht die Übereinstimmung beider Werke. Der Unterschied derselben liegt darin, daß Platon im Gorgias der Erkenntniß Ausdruck gab, daß dasjenige, was er im Protagoras als das Gute bezeichnet hatte, dem menschlichen Begehren und Sehnen nicht völlig genug zu tun vermöge, sondern daß eine weit höhere Befriedigung desselben denkbar sei. Man kann, wenn man will, jede Befriedigung

Digitized by Google

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

eines menschlichen Begehrens mit dem Worte Lust bezeichnen und in diesem Sinne ist auch die Glückseligkeit nichts anderes als reinste und höchste Lust. Gerade dadurch aber, daß sie reinste höchste und unverlierbare Lust ist, unterscheidet sie sich nicht nur dem Grade sondern auch der Art nach von den unreinen und flüchtigen Empfindungen, welche man gemeinhin Lust nennt und muß deshalb auch mit einem besonderen Namen bezeichnet werden. Das Gute, von welchem Platon im Protagoras spricht, ist immer nur ein mehr oder weniger gutes, aber niemals schlechthin „das Gute“; erst im Gorgias hat er den großen Fortschritt vollzogen, dem menschlichen Streben ein Ziel zu geben, welches schlechthin „das Gute“ ist und dem gegenüber die Unterschiede des mehr oder weniger verschwinden. Der Gorgias enthält nach alledem nicht ein Verlaßen sondern die größte Vertiefung des im Protagoras eingenommenen Standpunktes.

Digitized by Google

Digitized by Google

II.

Lysis, Charmides, Euthydemos.

Digitized by Google

Digitized by Google

Lysis.

Inhaltsübersicht.

In der Einleitung dieses kleinen Werkes (c. 1—3) erzält Sokrates, wie er durch einige jüngere Freunde veranlaßt wurde in eine neuerbaute Ringschule einzutreten und sich dort mit den Jünglingen Lysis und Menexenos in ein Gespräch einzulaßen. Dieses wird von ihm zuerst mit Lysis allein, dann mit Menexenos allein, endlich mit beiden zusammen gefürt und gliedert sich demnach in drei Abschnitte, welche Platon auch noch durch besondere Zeichen gegen einander abgegrenzt hat. Er läßt vor Beginn der eigentlichen Unterredung den Menexenos aus der um Sokrates versammelten Gruppe abrufen, so daß Lysis allein als Gesprächsgenoße zurückbleibt, die Rückkunft des Menexenos leitet den zweiten Abschnitt ein, der Beginn des dritten wird dadurch bezeichnet, daß Sokrates, um den Menexenos ein wenig ausruhen zu laßen, sich zunächst wieder an Lysis wendet und nun das Gespräch, in welches bald auch Menexenos wieder eintritt, ohne weitere Unterbrechung zu Ende fürt.

I. Sokrates und Lysis.

(c. 4—6.)

Sokrates beginnt mit der an Lysis gerichteten Frage, ob deßen Eltern ihn sehr lieb haben. Da Lysis die Frage bejaht, untersucht Sokrates die Beschaffenheit dieser elterlichen Liebe und weist dem Lysis nach, daß sie sich zum großen Teile darin äußere, ihm dasjenige zu verbieten, was er gerne tun möchte und daß ihm eine selbständige Tätigkeit nur in solchen Dingen gestattet

Digitized by Google

werde, in welchen er schon genügende Kenntniße erworben habe um etwas nützliches zu leisten. In gleicher Weise, färt Sokrates fort, verhalten sich überhaupt die Menschen gegen einander, jeder wird dem anderen nur dasjenige Geschäft überlaßen, zu welchem er ihn für geeignet hält und insbesondere das Volk der Athener wird die Verwaltung seiner Staatsangelegenheiten nur einem Manne übertragen, von welchem es glaubt, daß er die erforderliche Klugheit besitzt. Daraus ergiebt sich, daß ein Mensch den andern und auch der Vater den Sohn nur insoferne wertschätzt und liebt, als dieser ihm von Nutzen ist.

II. Sokrates und Menexenos.

(c. 7—9.)

Sokrates wendet sich nun nach einem in c. 7 dargestellten Übergang an Menexenos. Ich bin, sagt er, ein großer Verehrer der Freundschaft, dabei aber so unerfaren in derselben, daß ich nicht einmal weiß, auf welche Weise einer mit dem anderen befreundet wird. Darum sage mir: wenn einer einen andern liebt, welcher von beiden wird dem anderen befreundet, der Liebende dem Geliebten oder der Geliebte dem Liebenden oder sind beide einander befreundet, wenn auch nur einer den andern liebt? — Die Erörterung dieser Frage liefert ein durchaus negatives Ergebniß. Es sind nämlich, wie Sokrates ausfürt, hier folgende vier Fälle denkbar. Entweder werden durch die Liebe des einen zum anderen beide einander befreundet oder es wird keiner dem anderen befreundet oder es wird nur der Liebende dem Geliebten oder nur der letztere dem ersteren befreundet. Von all diesen Fällen kann aber keiner stattfinden. Denn man kann nicht sagen, daß beide einander befreundet sind, wenn nur auf der einen Seite Liebe, auf der anderen Gleichgiltigkeit oder vielleicht sogar Haß besteht. Man kann ferner nicht sagen, daß keiner dem anderen befreundet sei, wenn nur einer liebe, da man sonst auch denjenigen nicht dürfte als Pferdefreund, Weinfreund oder Weisheitsfreund bezeichnen, welchen Pferde, Wein oder Weisheit nicht wieder lieben. Man kann endlich nicht sagen, daß der Liebende allein oder der Geliebte allein befreundet sei, weil in dem einen

Digitized by Google

wie in dem anderen Falle herauskäme, daß man demjenigen befreundet sei, was einem nicht wieder befreundet, ja vielleicht sogar verfeindet sei. Wenn also, schließt Sokrates, weder die Liebenden befreundet sein sollen, noch die Geliebten, noch die zugleich Liebenden und Geliebten, sondern wir von anderen außer diesen sagen sollen, daß sie einander befreundet sind, so mag wol unsere Untersuchung ganz und gar eine verfehlte gewesen sein.

III. Sokrates Lysis und Menexenos.

(c. 10—18.)

In dem weit umfangreicheren dritten Abschnitte sucht nun Sokrates auf anderem Wege das Wesen und die Entstehung der Freundschaft zu ergründen. Dieser Abschnitt teilt sich wieder in mehrere Unterabschnitte.

1) Untersuchen wir zunächst, sagt Sokrates, ob diejenigen recht haben, welche behaupten, daß das gleiche dem gleichen befreundet sei. Um diese Behauptung zu würdigen müßen wir sie vorerst näher bestimmen. Das Böse und die Bösen sind ihrem Wesen nach niemals sich selbst gleich sondern veränderlich und unberechenbar, um so weniger kann der Böse je einem anderen gleich sein. Auf die Bösen also kann jener Satz nie Anwendung finden, seine wahre Bedeutung kann nur die sein, daß das Gute dem Guten gleich und befreundet sei. Allein von zwei gleichen Dingen kann eines dem anderen keinen Nutzen bringen, denn es kann ihm nichts leisten, was nicht dieses sich selbst leisten könnte und ohne Nutzen giebt es keine Freundschaft. Nun könnte man vielleicht sagen, der Gute sei dem Guten freund, nicht insoferne er ihm gleich sondern insoferne er ein Guter sei. Aber das Gute ist seinem Wesen nach sich selbst genügend und als solches keines anderen bedürfend und keinem anderen freund. Der Satz, daß das gleiche dem gleichen freund sei, ist also unhaltbar (c. 10 und 11).

2) Andere sagen wieder, ähnliches sei mit ähnlichem immer in Streit und Neid, unähnliches aber sei einander befreundet. So hange der Arme dem Reichen, der Schwache dem Starken an, Trocknes verlange nach Feuchtem, Kaltes nach Warmem u. s. w.

Digitized by Google

Vielleicht also muß man sagen, das entgegengesetzte sei dem entgegengesetzten befreundet. Aber nichts ist einander so entgegengesetzt wie die Freundschaft der Feindschaft oder das Recht dem Unrecht und doch kann man gewiß nicht sagen, daß diese einander befreundet seien, folglich ist auch dieser Satz unrichtig (c. 12).

3) Vielleicht ist das weder gut noch böse dem Guten befreundet. Es giebt nämlich außer dem Guten und Bösen noch ein drittes, welches zwischen diesen beiden in der Mitte steht und an sich weder gut noch böse ist. Nun kann nach dem bisher gesagten weder das Gute dem Guten, noch das Böse dem Bösen, noch das Gute dem Bösen befreundet sein. Es bleibt also nur übrig, daß das weder gut noch böse entweder dem Guten oder dem Bösen oder dem weder gut noch bösen befreundet sei. Von diesen drei Fällen sind aber die beiden letzten schon durch das bisher gesagte ausgeschloßen, denn dem bösen und dem gleichen kann nichts freund sein, es bleibt also nur übrig, daß das weder gut noch böse dem Guten befreundet sei. Diesen Satz bestimmt Sokrates näher in folgender Weise. Der Leib ist an sich weder gut noch böse, die Krankheit aber ist ein böses, die Heilkunst ein gutes. Wenn nun dem Leibe dieses Böse, die Krankheit anhaftet, so wird er wegen dieser Anhaftung der Heilkunst freund. Nur darf die böse Anhaftung nicht so weit gehen, daß dadurch das weder gut noch böse selbst zu einem Bösen geworden ist, denn es würde sonst kein Verlangen mehr nach dem Guten haben. Der ganz unverständige verlangt nicht nach der Weisheit sondern nur derjenige, der noch seines Unverstandes sich bewußt ist. Die Formel lautet also: das weder gut noch böse ist wegen einer Anhaftung des Bösen dem Guten freund (c. 13 und 14).

4) Aber auch dieß ist nicht zutreffend. Wenn man einem Dinge freund ist, so ist man es infolge einer gewißen Ursache und um eines gewißen Zweckes willen. So ist der Leib, der an sich weder gut noch böse, wenn er krank ist, dem Arzte freund aus Ursache der Krankheit und um der Gesundheit willen. Er ist also eigentlich nicht dem Arzte sondern der Gesundheit freund und das Wort „freund“ wird nur von dieser auf jenen übertragen. Aber ebenso wie mit dem Arzte wird es sich mit der Gesundheit verhalten, wir werden auch dieser nur um eines gewißen Zweckes

Digitized by Google

willen freund sein und dieß wird sich immer weiter fortsetzen. Wir müßen also einerseits trachten jenes letzte Ziel zu finden, welchem wir nicht mehr um eines anderen willen sondern um seiner selbst willen freund sind; andererseits geht aus dem gesagten hervor, daß wir in allen jenen Fällen einer sogenannten Freundschaft dieses Wort unrichtig anwenden, daß alles dieß nur Schattenbilder jener Einen und wahren Freundschaft sind, in welcher alle diese „sogenannten Freundschaften" (*λεγόμεναι φιλίαι* p. 220 B) endigen. In Wahrheit also ist der Mensch nur jenem letzten Ziele freund, welchem er nicht mehr um eines anderen willen sondern um seiner selbst willen nachstrebt (c. 15 und 16).

5) Es ist aber ferner vorher gesagt worden, die Freundschaft entstehe aus der Anhaftung eines Bösen. Nun sind wir alle dem Guten freund und zwar beruht diese Freundschaft eben dieser Anname zufolge darauf, daß uns das Gute eine Arznei ist gegen ein uns anhaftendes Böses. Wie aber, wenn das Böse aus der Welt geschafft würde? Dann bedürften wir keiner Arznei gegen dasselbe und wir würden daher, wenn jener Satz richtig wäre, auch dem Guten nicht mehr freund sein. Ist dem aber so? Nein, denn wenn auch alles Böse untergienge, so würden doch Hunger und Durst und alle diejenigen Begehrungen und Neigungen übrig bleiben, welche an sich weder gut noch böse sind und deren Befriedigung daher auch in der heutigen Welt uns je nach Umständen entweder Nutzen oder Schaden bringen kann. Wonach wir aber Begehren tragen, das lieben wir und dem sind wir freund. Also auch nach Untergang des Bösen werden wir doch gewißen Dingen freund sein. Demnach ist in der obigen Formel auch die Entstehungsursache der Freundschaft unrichtig bestimmt. Nicht das Böse ist die Ursache des Liebens und Geliebtwerdens sondern ein gewißes Begehren (*ἐπιθυμία*) des Menschenherzens. Was aber ist es, wonach wir Begehren tragen? Man begehrt nach demjenigen, deßen man bedürftig ist oder was man vermißt und man vermißt dasjenige, was Einem entzogen wurde. Auf dasjenige also, was uns von Hause aus angehört und uns entzogen worden ist, gehen Liebe, Freundschaft und Begehren (c. 17).

6) Es folgt nun ein Schlußabschnitt, in welchem, wie es scheint, das ganze mühsam gewonnene Ergebniß umgestoßen wird.

Digitized by Google

Unser Satz, sagt Sokrates, daß die Freundschaft auf das uns von Hause aus angehörige gehe, ist nach dem früher gesagten nur dann haltbar, wenn dieses angehörige nicht ein uns gleichartiges ist, denn gleichartiges kann dem gleichartigen nichts nützen und „etwas nutzloses als ein liebes zu bezeichnen ist frevelhaft". Wollen wir also annemen, daß das angehörige etwas anderes ist als das gleichartige? — Lysis und Menexenos bejahen. — Nun ist aber, da einerseits behauptet wurde, daß wir dem Guten, andererseits daß wir dem Angehörigen freund seien, auch noch das Verhältniß des Guten zum Angehörigen festzustellen. Wollen wir also sagen, fragt Sokrates, das Gute sei allem von Hause aus angehörig, das Böse aber allem fremdartig? oder wollen wir sagen, das Böse sei dem Bösen, das Gute dem Guten, das weder gut noch böse dem weder gut noch bösen angehörig? — Die beiden Jünglinge entscheiden sich für das letztere. — Dann aber, sagt Sokrates, wäre ja unserem Satze zufolge der Böse dem Bösen nicht weniger freund als der Gute dem Guten. Dieß geht demnach nicht an. Wie aber, färt er fort, wenn wir das Gute und das Angehörige als eines und dasselbe setzten? Dann würde aus unserem Satze folgen, daß nur der Gute dem Guten freund sei und auch dieß haben wir schon vorher als unmöglich erwiesen. Auch von unserem letzten Satze bleibt also nichts übrig und wir haben uns mit unserer ganzen Untersuchung lächerlich gemacht (c. 18).

Digitized by Google

Zur Erläuterung.

Für das Verständniß des Lysis ist es vor allem wichtig, sich die Bedeutung des Schlußcapitels mit seinem anscheinend so trostlosen Ausgange klar zu machen. Wenn es richtig ist, daß die Ergebniße der Untersuchung sich gegenseitig aufheben, dann freilich hat Sokrates recht zu sagen, daß er sich lächerlich gemacht habe und es wäre, mit seinen eigenen Worten zu reden, unnütz und darum frevelhaft auf die Erläuterung des Lysis viele Mühe zu verwenden. Aber die Sache verhält sich nicht so. Der „lächerliche“ Ausgang des Gespräches beruht nämlich auf einem auffallenden Widerspruche, deßen Lysis und Menexenos sich schuldig machen und deßen Auffindung Platon dem Leser überlaßen, aber auch soviel als möglich erleichtert hat. Die beiden Jünglinge zeichnen sich überhaupt in der ganzen Unterredung nicht durch besonderen Scharfsinn aus. Namentlich Menexenos stimmt im zweiten Hauptabschnitte mehrfachen entgegengesetzten Behauptungen mit gleicher Bereitwilligkeit zu. Davon giebt nun auch das Schlußcapitel eine Probe. Sokrates fragt, ob das angehörige für etwas anderes zu halten sei als das gleichartige, was Lysis und Menexenos bejahen. Er fragt nun weiter, ob das Gute allem angehörig sei, oder ob nur das Gute dem Guten, das Böse dem Bösen, das Mittlere dem Mittleren angehöre. Wären nun die Jünglinge ihrer soeben gegebenen Antwort eingedenk, so müßten sie sich für die erste Anname entscheiden, denn nach der zweiten Anname würde jedem Dinge das ihm gleichartige angehören und somit wären angehöriges und gleichartiges, welche sie soeben als verschieden erklärt hatten, eines und dasselbe. Lysis und Menexenos aber erklären sich in gedankenloser Weise für die zweite Anname und daraus entsteht die ganze Verwirrung,

Digitized by Google

welche sofort verschwindet, wenn wir an die Stelle der verkehrten Antwort die richtige setzen. Platon konnte diesen Widerspruch nicht deutlicher hervorheben, als indem er die widerstreitenden Aussagen unmittelbar nebeneinander stellte. Der Widerspruch aber trifft nicht ihn oder den Sokrates sondern nur den Lysis und Menexenos und darum können die daraus sich ergebenden Folgen nicht die Wirkung haben die vorhergehenden Erörterungen umzustoßen. Dann aber erhebt sich allerdings die Frage, was Platon mit dem unerwarteten Ausgange beabsichtigt habe. Diese Frage kann aber erst nach Betrachtung des ganzen Gespräches beantwortet werden.

Schon ein allgemeiner Überblick über den Inhalt des Lysis zeigt, daß Platon sich in demselben mit einer sehr großen Zal menschlicher Empfindungen beschäftigt. Dem Vater sind seine Kinder, dem Jäger seine Pferde und Hunde lieb, dem Kranken ist der Arzt, dem Wißbegierigen die Weisheit lieb, weiter ist dem Vater der Wein, welcher seinem kranken Sohne Heilung bringen kann und sogar das Gefäß lieb, welches diesen Wein enthält, ja endlich spricht Platon sogar vom Hunger und Durst und ähnlichen an sich weder gut noch bösen Begehrungen um aus ihnen seine Schlüße zu ziehen. Alle diese höchst verschiedenartigen Empfindungen werden nach und nach in den Kreis der Erwägungen gezogen, wärend gerade die Freundschaft als solche in den entscheidenden Erörterungen des dritten Hauptabschnittes völlig zurücktritt. Es ergiebt sich schon hieraus, daß man den Gegenstand des Lysis zu enge oder vielmehr unrichtig bestimmt, wenn man dieses Gespräch als eine Untersuchung über die Freundschaft bezeichnet. Das gemeinsame an den erwähnten Empfindungen ist, daß in ihnen insgesammt ein menschliches Verlangen und Streben zur Erscheinung kommt und nur eine einzelne Erscheinungsform dieses allgemeinen menschlichen Trachtens ist für Platon die Freundschaft, welche er mithin nicht nach der Seite ihrer besonderen Eigentümlichkeit sondern nur nach der Seite ihrer Übereinstimmung mit den übrigen menschlichen Begehrungen betrachtet.

Der Grundgedanke, von welchem Platon sich hiebei leiten läßt und welchen er an den Eingang wie an den Ausgang der

Digitized by Google

Untersuchung stellt, ist der, daß alles menschliche Begehren auf einen Nutzen gerichtet ist. Zur Nachweisung dieses Gedankens, welcher zunächst der erste Hauptabschnitt, das Gespräch mit Lysis gewidmet ist, wält Sokrates einen eigentümlichen Weg. Er bemüht sich an dem Verhältniße zwischen Eltern und Kindern darzutun, daß selbst dieses innigste aller Blutsbande auf dem Nutzen beruhe und daß der Vater den Sohn nur insoweit liebe, als dieser ihm von Nutzen sei. Diese Ausfürungen haben für den ersten Blick etwas befremdendes, allein dieß liegt weit mehr im Ausdruck als in der Sache. Wenn man unter dem Nutzen sich die Freuden denkt, welche das Kind den Eltern bereitet, so wird man kaum bestreiten können, daß der Ausspruch Platons Wahrheit enthält. Daß Platon selbst dabei nicht an den Nutzen im gemeinen Sinne des Wortes dachte, ist aus einer bald nachfolgenden Äußerung des Sokrates gegenüber dem Menexenos zu ersehen.[1]) Aber gerade daraus, daß er ein auf den ersten Anschein so wenig geeignetes Beispiel wält, um in allem menschlichen Verhalten das Trachten nach dem Nutzen zu erweisen, geht klar hervor, daß er von dieser Regel überhaupt keine Ausname zuläßt. Er spricht dieß nach Abschluß der ganzen Erörterung nochmals in der nachdrücklichsten Form aus, indem er geradezu sagt, es sei sündhaft etwas nutzloses als ein liebes zu bezeichnen (p. 222 B *το δὲ ἄχρηστον φίλον ὁμολογεῖν πλημμελές*) und es kann mithin keinem Zweifel unterliegen, daß wir diesen Gedanken als den leitenden zu betrachten haben.

Nachdem Sokrates im Gespräche mit Lysis dieß festgestellt hat, erörtert er mit Menexenos die Frage, wie die Beziehung beschaffen sei, welche zwischen zwei Menschen durch die Neigung des einen zum anderen entsteht. Wenn A den B liebt, fragt er, werden sie dadurch einander gegenseitig befreundet, oder wird keiner dem andern befreundet oder entsteht nur eine einseitige Beziehung, sodaß nur A dem B oder nur B dem A befreundet wird? Von all diesen vier Fällen kann aber, wie die Unter-

[1]) p. 212 E. „Sowie auch die jüngst geborenen Kinder, welche teils noch gar nicht lieben, teils sogar haßen, wenn sie von Mutter oder Vater gezüchtigt werden, doch eben in dieser Zeit, wenn sie haßen, den Eltern von allem weitaus das liebste sind."

Digitized by Google

suchung zeigt, keiner stattfinden. Wie sollen wir uns demnach, schließt Sokrates, aus der Verlegenheit helfen, wenn weder die Liebenden, noch die Geliebten, noch die zugleich Liebenden und Geliebten uns als befreundet gelten können? Vor allem ist hier zu bemerken, daß Sokrates in dieser Schlußfrage einigermaßen über dasjenige hinausgeht, was er vorher bewiesen hatte. Er hatte nämlich nur den Fall einer einseitigen Neigung gesetzt und die Wirkung derselben untersucht. In der Schlußfrage aber sagt er, daß auch die zugleich Liebenden und Geliebten nicht als befreundet anzusehen sind, daß also auch aus gegenseitiger Neigung die Freundschaft nicht zu erklären sei. Hierin liegt jedoch keine Erschleichung sondern eine streng logische Folgerung aus dem vorhergegangenen. Denn wenn die Liebe des A für sich allein nicht vermag zwischen ihm und dem B ein wie immer geartetes auch nur einseitiges Freundschaftsverhältniß zu setzen, so vermag dieß auch die hinzutretende Liebe des B nicht, weil diese nur auf Seite des B dasselbe bewirken kann, was auf Seite des A durch deßen eigene Liebe bewirkt wurde.

Indem nun Sokrates auf die Schwierigkeiten hinweist, welche die gewöhnliche Auffaßung der Freundschaft mit sich bringt, kann sein Zweck nur Einer sein. Wenn die zwischen zwei Menschen bestehende Neigung in gar keiner Weise und zwar weder die einseitige noch die gegenseitige Neigung weder auf Seite des Liebenden noch auf Seite des Geliebten noch auf Seite des zugleich Liebenden und Geliebten uns dasjenige zu offenbaren und zu erklären vermag, was wir Freundschaft nennen, so geht daraus hervor, daß wir die Erklärung der Freundschaft überhaupt nicht auf diesem Gebiete, nicht in der Neigung, welche einen Menschen mit dem anderen verbindet, sondern anderwärts zu suchen haben. Dieß ergiebt sich nicht nur als unabweisbare Folgerung aus dem Gespräche mit Menexenos sondern es wird von Sokrates auch noch ausdrücklich ausgesprochen, denn er faßt in der schon erwähnten Schlußfrage das Ergebniß der Untersuchung dahin zusammen, daß wir nicht in der Neigung, welche zwei Menschen verbindet, sondern in etwas anderem außer diesem (*παρὰ ταῦτα*) das Wesen der Freundschaft zu suchen haben und knüpft daran die Bemerkung, daß die bisherige Untersuchung

Digitized by Google

in ihrer Gänze (*το παράπαν*) verfehlt war, d. h. daß sie sich auf einem unrichtigen Gebiete bewegte. Der zweite Abschnitt des Lysis enthält also etwas ganz anderes als einen Streit über die Bedeutung des Wortes Freundschaft, er bildet vielmehr ein notwendiges Glied in der Kette der Untersuchung. Er steht einerseits in vollem Einklang mit dem Grundgedanken des ersten Abschnittes, daß alle Liebe und Freundschaft auf irgend einen Nutzen gerichtet sei und giebt hiezu eine nachträgliche Bestätigung, er bildet andererseits die apagogische Vorbereitung auf die Erörterungen des dritten Hauptabschnittes, in welchen aus einander gesetzt wird, daß es für jeden Menschen nur Ein wahrhaft liebes und befreundetes gebe, in welchem alle „sogenannten Freundschaften" sich endigen.[1])

---

[1]) Ich kann nicht unterlaßen an dieser Stelle auf das geradezu erschreckende Beispiel von Ausleger-Willkür hinzuweisen, welches die Bemerkungen Steinharts zu diesem Abschnitte des Lysis enthalten (Müller-Steinhart I S. 224). Es werde darin, findet Steinhart, von Sokrates ausgefürt, daß die Freundschaft auf Gegenseitigkeit beruhe, daß Liebe und Gegenliebe ihre ursprünglichste und unerläßlichste Bedingung sei, jedoch spreche Sokrates dieß „nicht so unumwunden" aus, sondern er treibe mit den Begriffen lieb und freund „ein sophistisches Spiel". Von alledem ist das Gegenteil wahr. Das ganze Bestreben des Sokrates geht dahin, dem Menexenos klar zu machen, daß die Freundschaft weder aus einseitiger noch aus gegenseitiger Neigung zu erklären sei und er spricht dieß so „unumwunden" wie möglich in den Schlußworten aus, daß weder der Liebende noch der Geliebte noch die zugleich Liebenden und Geliebten uns als Freunde gelten können, sondern wir von anderen außer diesen sagen müßen, daß sie einander freund sind. Was aber die bis zum Überdruß wiederholte (übrigens auch von H. v. Stein, Sieben Bücher zur Gesch. des Platonismus I S. 83 Anm., nachdrücklich zurückgewiesene) Beschuldigung der Sophisterei anlangt, so hat Steinhart sich nicht die Mühe genommen sie auch nur mit Einem Worte wahrscheinlich zu machen, man müßte denn die Bemerkung, es sei „doch augenscheinlich", daß Sokrates hier nur seinem jungen Freunde ein Rätsel aufgeben wolle, als Beweis gelten laßen. Das äußerste aber leistet die von Steinhart seinem Texte beigegebene Anmerkung 21 auf S. 266. „Recht bedeutsam" heißt es hier „und echt platonisch ist dabei das hingeworfene Wort, daß Niemand der Weisheit freund sein könne, es sei denn, daß die Weisheit ihn wieder liebe, p. 212. Denn erst wen die Weisheit gleichsam als einen Geliebten ganz ergriffen und durchdrungen hat, ist der wahre Philosoph." Man muß diese Zeilen mehrere Male lesen um sich zu überzeugen, daß man recht gelesen hat. Von dem ganzen, angeblich echt platonischen Phrasenwerk ist in der angefürten Stelle nicht ein Wort sondern das gerade Gegenteil enthalten. Wenn die Freundschaft, sagt Sokrates p. 212 D, gegenseitige Neigung zu ihrer

Digitized by Google

Der dritte Abschnitt ist bis zu seinem Schlußcapitel vollkommen klar. Sein Gedankengang ist der folgende. Nachdem Sokrates die Sätze widerlegt hat, daß das gleichartige als solches und das entgegengesetzte als solches einander befreundet seien, stellt er „weißagend" den Satz auf, das weder gut noch böse sei dem Guten freund. Zu dem weder gut noch bösen rechnet er das rein menschliche und zwar sowol Leib als Seele (p. 217 B, p. 219 A, p. 220 C), das Wesen des Guten aber, wonach dieses rein menschliche verlangt, ist noch näher zu bestimmen. Sokrates geht zu diesem Ende von der gewöhnlichen Ansicht aus, welche die Heilkunst, die Gesundheit, den Reichtum u. s. w. als Güter annimmt und weist nach, daß keines von diesen Dingen um seiner selbst willen sondern jedes um eines hinter ihm liegenden Zweckes willen begehrt wird. So verlangt der Mensch nach der Heilkunst, weil sie ihm Gesundheit bringt, nach dieser weil sie ihm etwa rüstige Arbeitskraft giebt, nach dieser weil sie ihm Reichtum verschafft u. s. w. Das ganze menschliche Trachten stellt also ein stätiges Fortschreiten von einem Ziele zum anderen dar und kann uns nur dadurch erklärlich werden, daß wir ein letztes oberstes Ziel annemen, welches nicht mehr um eines anderen willen sondern um seiner selbst willen begehrt wird. Dieses oberste Ziel ist also in Wahrheit das allein befreundete und liebe, ihm allein gilt Freundschaft und Verlangen und jedes andere menschliche Begehren wird nur in uneigentlichem übertragenem Sinne mit dem Worte Freundschaft bezeichnet. Dadurch ist das Gute als das oberste Ziel des menschlichen Trachtens oder als Selbstzweck bestimmt.

Voraussetzung hätte, dann wäre ja auch der kein Pferde- oder Wachtelfreund, kein Wein- oder Weisheitsfreund, den Pferde, Wachteln, Wein oder Weisheit nicht wiederlieben. Diese Stelle, deren Mißverständniß als ausgeschloßen gelten darf, sagt auf das klarste: es steht mit der Weisheitsfreundschaft wie es mit der Weinfreundschaft steht und so gut wie derjenige ein Weinfreund sein kann, den der Wein nicht wiederliebt, ebenso gut kann derjenige ein Weisheitsfreund sein, welchen die Weisheit nicht wiederliebt. Sokrates aber soll das Gegenteil „hingeworfen" haben und die in ihr Gegenteil verdrehte Äußerung wird uns dann als „recht bedeutsam" und „echt platonisch" vorgesetzt. Man müßte solche Auslegerei für unmöglich halten, wenn man sie nicht schwarz auf weiß in einem neunbändigen Werke vor sich sähe.

Digitized by Google

Hiemit aber begnügt sich Platon nicht, sondern er untersucht das Gute auch in einer zweiten Richtung, indem er sich die Frage vorlegt, welches die Ursache unseres Verlangens nach dem Guten sei. Wenn der Kranke nach dem Arzte verlangt, so tut er dieß infolge der ihm anhaftenden Krankheit. Das Verlangen nach dem Guten ist also in diesem wie in vielen anderen Fällen aus der Anhaftung eines bösen hervorgegangen und es könnte scheinen, daß das Gute überhaupt nur die Bestimmung habe uns als Heilmittel gegen das in der Welt vorhandene Böse zu dienen und daß es nur aus diesem Grunde von uns begehrt werde. Dem aber ist nicht so. Denn der Mensch hat eine Reihe von Begehrungen und Neigungen, welche an sich weder gut noch böse sind sondern aus seiner Menschennatur hervorgehen und daher auch dann fortbestehen müßten, wenn alles Böse aus der Welt fortgeschafft würde. Das menschliche Trachten hat also nicht das in der Welt vorhandene Böse zur notwendigen Voraussetzung, das Gute ist uns nicht nur Heilmittel wider das Böse sondern es wird auch in dieser Richtung um seiner selbst willen begehrt.

Somit hat Platon nach beiden Richtungen den absoluten Wert des Guten festgestellt und den Begriff desselben in seiner vollen Reinheit entwickelt: das Gute ist die absolute Zweckursache des menschlichen Tuns. Aber noch ist mit diesem Begriffe nicht viel anzufangen, weil ihm der Inhalt fehlt; er ist bis jetzt nur negativ bestimmt, indem alles fremde von ihm ausgeschieden wurde. Wenn aber Gesundheit, Reichtum und wie alle die zallosen Zwischenziele des menschlichen Trachtens heißen, nicht das wahre Ziel desselben sind, wenn ferner das Gute uns nicht bloß als Heilmittel wider das Böse gelten darf, dann drängt sich unabweislich die Frage auf: was ist jenes oberste und einzige Ziel, welchem alle unsere Bemühungen gelten? Das menschliche Handeln kann nur dann ein planmäßiges und vernünftiges sein, wenn es das Ziel kennt, welchem es nachzustreben hat. Als ein vorläufiger, jedoch ungenügender Versuch, vielmehr als bloße Andeutung zur Beantwortung dieser Frage stellen sich die Bemerkungen dar, in welchen Platon dasjenige, was uns von Hause angehört und uns entzogen worden ist, als das oberste Ziel unseres Strebens erklärt. Ungenügend ist dieser Versuch, weil es nicht

Digitized by Google

richtig oder wenigstens nicht von vorne herein klar ist, daß wir nur nach dem verlangen, was uns entzogen worden ist. Er ist aber ferner und insbesondere deswegen ungenügend, weil auch er uns über den Inhalt des obersten Zieles nichts offenbart. Zu der Frage: was ist das Gute? tritt vielmehr jetzt die andere, nicht minder wichtige: was ist das uns angehörige und wie verhält sich dieses zu jenem? Hat unser Streben ein doppeltes Ziel oder sind Gutes und Angehöriges eines und dasselbe? Auf diese ungelösten Fragen hinzuweisen ist die Bestimmung des Schlußcapitels. Dasselbe soll nicht die bisherigen Erörterungen umstoßen sondern nur klar machen, daß und in welcher Richtung sie einer Ergänzung bedürfen. Es enthält daher, wie eine genauere Betrachtung erweisen wird, im Wesen nichts anderes als die Formulirung eben jener Fragen verbunden mit einer Andeutung der Antwort.

Sokrates richtet in diesem Capitel an die Jünglinge drei Fragen, von welchen jedoch die erste schon durch die früheren Ausfürungen beantwortet, die dritte überhaupt keine selbständige Frage ist sondern nur einen Teil der zweiten weiter ausfürt. Die erste Frage geht dahin, ob das angehörige dasselbe ist wie das gleichartige. Die Antwort ist, wie Sokrates ausdrücklich bemerkt, in dem bereits festgestellten Satze gegeben, daß das gleichartige vom gleichartigen keinen Nutzen zu erwarten habe und ihm daher nicht freund sein könne. Demnach kann das angehörige, welches wir als das oberste Ziel unseres Strebens erkannt haben, nicht ein gleichartiges sein. Dieß vorausgeschickt stellt nun Sokrates die zweite und Hauptfrage auf: Wollen wir annemen, daß das Gute allem angehörig und das Böse allem fremdartig sei? oder daß das Böse dem Bösen, das Gute dem Guten, das weder gut noch böse dem weder gut noch bösen angehörig sei? Von diesen beiden Annamen ist die zweite durch das eben gesagte ausgeschloßen, denn das gleichartige kann nicht das angehörige sein. Es bleibt also nur die erste Anname übrig, daß das Gute allein allem angehörig oder daß Gutes und Angehöriges eines und dasselbe sei. Nun wird freilich, wie es scheint, auch diese Anname von Sokrates als unmöglich erwiesen. Wenn wir Gutes und Angehöriges als Eines setzen, lautet seine dritte Frage an die Jüng-

Digitized by Google

linge, folgt daraus nicht, daß allein der Gute dem Guten freund sein kann? Die Jünglinge bejahen dieß. Folglich, färt Sokrates fort, bringt uns auch diese Anname in Widerspruch mit uns selbst, denn daß der Gute keines anderen bedarf und daher keinem anderen freund sein kann, haben wir gleichfalls schon vorher festgestellt. — Aber diese Selbstwiderlegung des Sokrates ist sehr durchsichtig, denn der angebliche Widerspruch besteht durchaus nicht und die beiden Jünglinge machen sich mit ihrer eben erwähnten Antwort ganz desselben Fehlers schuldig wie mit der vorhergehenden: sie vergeßen schon wieder, daß das angehörige nicht ein gleichartiges sein kann. Ist aber das angehörige notwendig etwas anderes als das gleichartige, dann folgt gerade aus der Einheit des Guten und Angehörigen, daß das Gute nur einem anderen als seinesgleichen d. h. dem weder gut noch bösen angehörig sein kann (denn das Böse selbst kann, wie vorher festgestellt wurde, nach dem Guten kein Verlangen haben und kommt demnach hier nicht in Frage). Die dritte Frage des Sokrates war daher nicht zu bejahen sondern zu verneinen und der Satz, daß das Gute und das Angehörige Eines seien, steht nicht im Widerspruch sondern im besten Einklang mit den früheren Ergebnißen und insbesondere mit dem Satze, daß das weder gut noch böse dem Guten freund sei. Es wird nun auch völlig klar, warum Platon zu Beginn des Schlußcapitels den schon lange vorher festgestellten Satz wiederholt, daß die Freundschaft nicht auf Gleichartigkeit beruhen kann. Indem er nämlich an diesen Satz die Antworten der Jünglinge unmittelbar anschließt, will er die Unrichtigkeit derselben recht augenfällig machen und uns die Auffindung der richtigen Ansicht erleichtern.

Das Schlußcapitel des Lysis ist mithin, wie diese Betrachtungen zeigen, die streng logische Folge der vorhergegangenen Erörterungen; es ist dieß so sehr, daß man den Lysis für unvollendet erklären müßte, wenn dieses Schlußcapitel fehlte. Denn nachdem jene Erörterungen darauf hinauszulaufen schienen, daß das Streben des Menschen auf zwei Ziele, das Gute und das Angehörige, gerichtet sei, woraus folgen würde, daß ein einheitliches Handeln für den Menschen unmöglich sei, war es unerläßlich zu fragen, wie diese beiden Ziele sich zu einander verhalten und

Digitized by Google

erst indem Platon andeutet, daß sie in Wahrheit nur Eines seien, hat er die Möglichkeit des einheitlichen Handelns für den Menschen wiederhergestellt. Freilich ist damit die wichtige Frage nach dem Inhalte des Guten noch immer nicht gelöst sondern bleibt ein offenes Problem für die Zukunft.

Das wichtige positive Ergebniß des Lysis ist mithin die Feststellung des absoluten Wertes des Guten und hiedurch hat auch die Eingangs aufgestellte Frage nach dem Wesen der Freundschaft ihre Erledigung gefunden. Die Freundschaft entsteht nicht aus der Neigung eines Menschen zum anderen, sondern umgekehrt diese Neigung entsteht aus der Freundschaft, nämlich aus jener Einen und wahren Freundschaft, welche den einheitlichen Erklärungsgrund des menschlichen Trachtens bildet und von welcher die Neigung und Freundschaft zwischen zwei Menschen nur eine Ausdrucksform ist.

Es ergiebt sich aus alledem, daß dem Lysis in der Reihe der platonischen Schriften durchaus nicht jene untergeordnete Stellung zukommt, welche man ihm gewöhnlich anzuweisen pflegt. Der in diesem Gespräche zur vollen Klarheit entwickelte Gedanke vom absoluten Werte des Guten ist ein höchst bedeutender und folgenreicher, ja man muß ihn geradezu als den Eckstein der platonischen Ethik und daher den Lysis als ein grundlegendes Werk für das ganze platonische Schrifttum bezeichnen. Zalreiche Verbindungsfäden laufen darum von diesem kleinen Werke nach anderen platonischen Schriften aus. Die nächste und wichtigste Frage, welche an dasselbe sich anschließt, ist die nach dem Inhalt des Guten und der Lysis bildet mithin eine Vorstufe jener Gespräche, in welchen Platon den Inhalt des Guten untersucht, also insbesondere des Protagoras und Gorgias. Die Anknüpfung an den Lysis ist namentlich im Gorgias deutlich, indem Sokrates, bevor er in die Untersuchung über das Wesen des Guten und der Glückseligkeit eintritt, auseinandersetzt, daß in allem menschlichen Tun die Absicht nicht auf den unmittelbaren Gegenstand derselben sondern auf das hinter diesem liegende Gute als den eigentlichen Zweck gerichtet ist (Gorg. c. 23). Auch die im Lysis aufgestellte Scheidung der Dinge in gute, böse und weder gut noch böse wird an dieser Stelle des Gorgias wiederholt. Ebenso

Digitized by Google

hat Platon den Gedanken, daß das Gute unser ursprünglicher Besitz war und uns nachher verloren gegangen ist, weiter verfolgt und ihm in dem ersten Teile des Phädros eine halbmythische Ausfürung gewidmet. Insbesondere aber zum Charmides und dem an diesen sich anschließenden Euthydemos steht der Lysis in enger Beziehung. Da nämlich nach der Lehre des Lysis das Gute das absolut wertvolle und der oberste Zweck des menschlichen Strebens ist, so folgt von selbst, daß die Erkenntniß des Guten die oberste menschliche Erkenntniß ist. Es wird sich nun bei Betrachtung des Charmides zeigen, wie Platon auf ganz anderem Wege zu dem Satze gelangt, daß erst die Erkenntniß des Guten allem menschlichen Erkennen den Abschluß und die Vollendung giebt. Alle diese Gespräche sind mithin in der einen oder anderen Weise Fortentwickelungen des im Lysis niedergelegten Gedankeninhaltes und daraus folgt, daß die alte Überlieferung, welche den Lysis zu einem der frühzeitigsten Werke Platons macht, in dem Inhalt des Gespräches volle Bestätigung findet.

Digitized by Google

Charmides.

Inhaltsübersicht.

A. Die Einleitung.

(c. 1—6.)

Sokrates erzält, daß er nach längerer Abwesenheit im Felde zur Stadt zurückgekehrt, in einer Palästra seine alten Freunde aufgesucht und sich bei ihnen um den Stand der Philosophie in Athen und um die Verhältniße des heranwachsenden Geschlechtes erkundigt habe. Er wird von ihnen auf den eben eintretenden Jüngling Charmides aufmerksam gemacht, welcher an Seele und Leib trefflich gebildet sei, und beschließt denselben in Hinsicht auf die Beschaffenheit seiner Seele zu prüfen. Er läßt sich ihm zu diesem Ende durch deßen Vetter und Vormund Kritias als einen Arzt vorstellen, welcher ein Mittel gegen den Kopfschmerz besitze, an dem Charmides zuweilen leide. Das Mittel, sagt Sokrates, bestehe in einem Blatte und einem Spruche, beide aber müßen zugleich angewandt werden, das Blatt allein helfe nicht. Sowie man nämlich kranke Augen nicht behandeln könne ohne zugleich den Kopf zu behandeln und den Kopf nicht ohne den ganzen Leib, so auch den Leib nicht ohne die Seele, denn es könne kein Teil sich wolbefinden, wenn das Ganze sich übel befinde und aus der Seele ströme dem Leibe wie dem ganzen Menschen alles böse und gute zu. Die Seele aber werde behandelt durch Sprüche, nämlich durch schöne Reden, welche in der Seele Besonnenheit bewirken und wo diese vorhanden sei, da sei es leicht auch den Leib gesund zu machen. Er müße also vor allem fragen, ob Charmides schon Besonnenheit besitze. Kritias meint,

Digitized by Google

daß der Jüngling auch in dieser Hinsicht vor seinen Altersgenoßen sich auszeichne, Charmides selbst aber will die Frage weder bejahen noch verneinen. Sokrates schlägt ihm daher vor gemeinschaftlich zu untersuchen, ob Charmides Besonnenheit besitze oder nicht.

In dem nun folgenden Hauptgespräche wird die Untersuchung in zwei an Umfang allerdings sehr ungleichen Hauptabschnitten gefürt, zuerst von Sokrates und Charmides, dann von Sokrates und Kritias. In jedem dieser Abschnitte werden drei Definitionen der Besonnenheit aufgestellt, deren also ,im ganzen sechs vorkommen. Die dritte Definition des Charmides wird jedoch, da dieser sie nicht zu vertreten vermag, von Kritias bei dessen Eintritt in das Gespräch zur Verteidigung übernommen, so daß im zweiten Hauptabschnitte vier Definitionen zur Besprechung kommen von welchen aber je zwei und zwei so nahe zusammengehören, daß eigentlich nur zwei verschiedene Auffaßungen vorliegen.

B. Das Hauptgespräch.

I. Sokrates und Charmides.

(c. 7—9.)

Wenn dir Besonnenheit einwohnt, beginnt Sokrates zu Charmides, so muß sie dir notwendig irgendwie zum Bewußtsein kommen und eine Vorstellung von ihrem Wesen und ihrer Beschaffenheit in dir hervorbringen; sage uns also, was du dir unter der Besonnenheit vorstellst. Charmides meint zuerst, sie sei eine gewiße Ruhe und Gemeßenheit im Gehen und Sprechen sowie überhaupt in allem Tun. Allein, wendet Sokrates ein, in vielen Dingen gilt uns Raschheit und Entschloßenheit für löblicher als gemeßene Ruhe und Bedächtigkeit. Da wir nun die Besonnenheit für etwas schlechthin und unter allen Umständen schönes und löbliches erklären, kann ihr Wesen nicht in Ruhe und Bedächtigkeit bestehen. (c. 7). Charmides bezeichnet nun die Besonnenheit als eine Art von Scheu und Zurückhaltung (*αἰδώς*). Aber auch diese, entgegnet Sokrates, ist manchmal übel angebracht; schon Homer sagt: nicht

Digitized by Google

gut ist Scheu dem darbenden Manne. Also auch in dieser kann die Besonnenheit nicht bestehen (c. 8). Charmides giebt nun eine dritte Erklärung, welche er einmal von einem anderen gehört habe: Besonnenheit bestehe darin, das seinige zu tun. Diese Erklärung wird von Sokrates, welcher als deren Urheber den Kritias vermutet, nicht schlechthin verworfen sondern nur als rätselhaft bezeichnet. Denn offenbar könne damit nicht gemeint sein, daß jeder nur seinen eigenen Namen schreiben und seine eigenen Kleider machen solle, daher frage es sich vor allem, wie jene Erklärung zu verstehen sei — eine Frage, auf welche Charmides keinen Bescheid mehr zu geben weiß (c. 9).

II. Sokrates und Kritias.

a) Die Besonnenheit als ein Tun betrachtet (c. 10 und 11)

und zwar

1) als Tun des Seinigen
2) als Tun des Guten.

Kritias, welcher nun in das Gespräch eintritt, übernimmt zunächst die Verteidigung der in Rede stehenden Erklärung, als deren Urheber er sich stillschweigend bekennt. Es stehe nichts im Wege, sagt er, daß man die Sachen anderer Leute machen und dabei doch besonnen sein könne, denn die Besonnenheit bestehe nach seiner Erklärung darin, daß man das Seinige tue, nicht aber darin, daß man das Seinige mache. Es sei nämlich zu unterscheiden zwischen dem Machen (*ποιεῖν*) und dem Tun oder Verrichten (*πράττειν, ἐργάζεσθαι*). Unter dem Machen sei alle gewerbliche Arbeit zu verstehen, diese habe nichts schönes an sich und komme daher für die Besonnenheit überhaupt nicht in Betracht; ein Tun aber sei nur Tun des schönen und nützlichen, nur dieses sei jedem angehörig (*οἰκεῖον*), das schädliche aber fremd (*ἀλλότριον*). Dieser Erläuterung zufolge, meint Sokrates, sei also unter dem angehörigen und seinigen das Gute und unter der Besonnenheit das Tun des Guten zu verstehen, was Kritias bestätigt und als seine wahre Meinung erklärt. Allein, bemerkt Sokrates, wenn die Besonnenheit das Tun des Guten ist,

Digitized by Google

dann kommt heraus, daß man besonnen sein kann, ohne es zu wißen. Denn wenn der Arzt einen Kranken gesund macht, hat er, ohne Zweifel für diesen wie für sich selbst im Sinne des Kritias etwas nützliches vollbracht und daher besonnen gehandelt. Da er aber nicht notwendig voraus wißen muß, ob seine Arznei helfen wird, hat er möglicher Weise besonnen gehandelt ohne zu wißen, daß er besonnen ist.

b) Die Besonnenheit als Erkenntniß betrachtet (c. 12—22)

und zwar

1) als Selbsterkenntniß
2) als Erkenntniß der Erkenntniß.

Dieser Einwendung weiß Kritias nichts zu entgegnen. Er erklärt es aber für unmöglich, daß ein Mensch, der von sich selbst nicht wiße, besonnen sei, da vielmehr die Besonnenheit gerade darin bestehe, sich selbst zu kennen. Er läßt also diese Definition fallen und giebt an ihrer Stelle die andere: Besonnenheit sei Erkenntniß seiner selbst. Sokrates knüpft hieran zwei Fragen. Die verschiedenen Erkenntniße, sagt er, pflegen verschiedene Werke hervorzubringen, so z. B. verschafft uns die Heilkunst Gesundheit, die Baukunst Wohnstätten u. s. w. Wenn nun auch die Besonnenheit eine Erkenntniß ist, welches ist das Werk, das sie hervorbringt? Die Frage, entgegnet Kritias, sei unrichtig gestellt, denn es gebe auch Erkenntniße, welche kein bestimmtes Werk hervorbringen wie z. B. die Meß- und Rechenkunst. Zugegeben, sagt Sokrates, aber doch hat jede Erkenntniß einen von ihr selbst verschiedenen Gegenstand, deßen Erkenntniß sie ist. Welches also ist der von ihr selbst verschiedene Gegenstand, deßen Erkenntniß die Besonnenheit ist? Auch hierin, antwortet Kritias, unterscheidet sich die Besonnenheit von anderen und zwar von allen anderen Erkenntnißen, sie ist nämlich nicht Erkenntniß eines anderen Gegenstandes, sondern Erkenntniß ihrer selbst und der übrigen Erkenntniße (c. 12—14).

Diese Definition prüft Sokrates in zwei Richtungen; er untersucht erstens die begriffliche Möglichkeit und, diese vorausgesetzt zweitens den praktischen Wert einer solchen Erkenntniß. Vorerst

Digitized by Google

aber stellt er im Einvernehmen mit Kritias fest, daß diese Erkenntniß ihrem Wesen nach die Erkenntniß von der Unkenntniß müße unterscheiden können, daß sie demnach als Erkenntniß der Erkenntniß zugleich Erkenntniß der Unkenntniß sein müße.

Was nun die begriffliche Möglichkeit einer solchen Erkenntniß betrifft, so findet Sokrates dabei Schwierigkeiten doppelter Art. Niemand wird ein Sehen für möglich halten, welches nicht die sichtbaren Dinge sieht sondern nur ein Sehen seiner selbst und anderes Sehens und Nichtsehens ist, ebenso wenig können wir uns ein derartiges Hören vorstellen oder ein Wollen, welches nur sich selbst und anderes Wollen will oder eine Meinung, welche nur sich selbst und anderes Meinen meint. Eine Erkenntniß also, welche nicht irgend einen Lehrsatz sondern nur sich selbst und anderes Erkennen erkennt, wäre gewiß etwas sonderbares. Neben dieser Schwierigkeit, welche man die subjective nennen kann, ergiebt sich aber auch eine objective. Wenn wir ein Größeres annemen wollten, welches nur größer wäre als es selbst und anderes größere, so müßte es weil größer als es selbst zugleich kleiner sein als es selbst, was unmöglich ist. Wenn wir ein Hören annemen wollten, welches sich selbst hört, so müßte es um von sich selbst gehört zu werden, eine Stimme haben, ein Sehen, welches von sich selbst sollte gesehen werden, müßte eine Farbe haben — was alles wenn nicht ganz unmöglich doch sehr schwer begreiflich ist. Wo immer also wir einem Dinge eine Beziehung auf sich selbst beilegen, d. h. es zugleich als Subject und Object betrachten, müßen wir ihm auch diejenige objective Eigenschaft beilegen, durch welche jene Beziehung bewirkt wird und dieß hat sich soeben teils als unmöglich teils als sehr schwierig herausgestellt. Trotz dieser Schwierigkeiten will jedoch Sokrates den Begriff einer Erkenntniß der Erkenntniß nicht unbedingt verwerfen, es gehöre aber, sagt er, ein großer Mann dazu, diese Schwierigkeiten aufzulösen, und er fordert daher den Kritias auf, einerseits die Möglichkeit andererseits den Nutzen einer solchen Erkenntniß der Erkenntniß darzutun (c. 15 und 16).

Dieser Aufgabe zeigt sich Kritias nicht gewachsen sondern er bringt nur verlegene Reden vor. Sokrates erklärt daher, er wolle vorläufig die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß zugeben

Digitized by Google

und nun den Nutzen derselben untersuchen. Besteht, fragt er, dieser Nutzen vielleicht darin, daß diese Erkenntniß uns in den Stand setzt zu beurteilen, was jeder weiß und was er nicht weiß? Wenn die Besonnenheit dies bewirken könnte, dann wäre ihr Nutzen groß, denn dann würde in dem von ihr regierten Haus- oder Staatswesen jeder nur dasjenige verrichten, wovon er Erkenntniß hat und dabei würden Haus und Staat sich wolbefinden und ihre Mitglieder ein glückseliges Leben füren. Aber diesen Nutzen kann uns die Erkenntniß der Erkenntniß nicht gewären. Denn sie hat es ihrem Wesen nach nicht mit den Gegenständen der einzelnen besonderen Erkenntniße sondern nur mit der Erkenntniß an sich selbst zu tun, sie kann uns also nicht offenbaren, was Einer weiß und nicht weiß sondern nur ob überhaupt er weiß oder nicht weiß. Die Erkenntniß des gesunden und kranken gehört nicht der Besonnenheit sondern der Heilkunde an, daher kann die Besonnenheit als solche uns nicht befähigen zu beurteilen, ob Einer ein guter Arzt sei oder nicht sondern nur ob er überhaupt etwas wiße oder nicht; ob er aber heilkundig sei, wird wieder nur ein Heilkundiger sowie überhaupt hinsichtlich jeder Kunst nur derjenige beurteilen können, welcher diese besondere Kunst versteht. Die Besonnenheit kann uns also den gehofften großen Nutzen nicht gewären. Gewärt sie uns aber vielleicht den kleineren Nutzen, daß sie uns das Lernen erleichtert und das Urteil eines Kunstverständigen über den andern zuverläßiger macht? (c. 17 bis 19).

Diese Frage kommt jedoch nicht mehr zu selbständiger Erledigung. Denn, sagt Sokrates, selbst wenn wir der Besonnenheit jenes größere zugeben wollten, daß sie uns offenbaren könne nicht nur ob Einer weiß sondern auch was er weiß, selbst dann wäre ein Nutzen derselben nicht zu entdecken. Er müße nämlich widerrufen, was er vorhin leichtfertig behauptet habe, daß uns ein glückseliges Leben gesichert wäre, wenn alle Geschäfte durch Sachverständige besorgt würden. Denn es würden dann freilich unsere Kleider gut verfertigt, unsere Schiffe gut gesteuert und unsere Truppen gut gefürt werden, daraus aber folge noch nicht, daß alles dieß zu unserem Nutzen, zu unserer Glückseligkeit gereichen würde. Ja selbst wenn ein Mensch alle erdenklichen

Digitized by Google

Erkenntnisse in sich vereinigte, alles vergangene gegenwärtige und zukünftige wüßte, durch welche von allen diesen Erkenntnißen würde er denn glückselig? Etwa durch die Kunst des Bretspiels oder durch die Rechenkunst? Nein, antwortet Kritias, sondern durch die Erkenntniß des Guten und Bösen. Wol, sagt Sokrates, dann ist es aber auch diese allein, welche wir als die wahrhaft nützliche bezeichnen dürfen. Denn wenn wir alle anderen Erkenntnisse besäßen und nur die Eine Erkenntniß des Guten und Bösen würde uns genommen, so würde uns freilich die Heilkunst nicht weniger heilen und die Steuermannskunst nicht weniger durch die See lenken, aber daß dieß alles uns zum Nutzen, zum Heile gereiche, deßen würden wir verlustig durch den Verlust der Erkenntniß des Guten und Bösen. Welchen Nutzen also kann uns die Besonnenheit noch gewären? Die Gegenstände der Sondererkenntnisse sind von ihr ausgeschloßen, da sie doch nur Erkenntniß der Erkenntniß ist, aber auch den wahren Nutzen haben wir, wie soeben dargetan, nicht von ihr sondern nur von der Erkenntniß des Guten und Bösen zu erwarten; für die Besonnenheit bleibt daher keinerlei Nutzen übrig (c. 20—22).

Obgleich wir also, schließt Sokrates, in unserer Untersuchung allerlei zugegeben haben, was wir eigentlich nicht zugeben durften, haben wir doch einen Nutzen der Besonnenheit nicht finden können und daraus folgt, daß wir das Wesen der Besonnenheit, welche einstimmig für das vortrefflichste von allem gehalten wird, nicht erkannt haben. Er erklärt dieß insbesondere um des Charmides willen zu bedauern, welchem nach dem Ergebniße der Untersuchung die Besonnenheit, die er besitze, ganz nutzlos sein solle, doch möge dieß wol in Wahrheit sich nicht so verhalten und nur Sokrates selbst ein schlechter Forscher sein. Charmides aber bemerkt hierauf, er traue dem Sokrates nicht recht und beschließt im Einvernemen mit Kritias sich auch fernerhin von Sokrates besprechen zu laßen (c. 23 und 24).

Digitized by Google

Zur Erläuterung.

Die Einleitung des Charmides steht zum Hauptgespräche in engerer Beziehung als dieß sonst bei Platon der Fall zu sein pflegt. Gewöhnlich hat die Einleitung seiner Gespräche nur den Zweck, von irgend einer äußeren Scene einen paßenden Übergang zum Gegenstande der Untersuchung herzustellen. Im Charmides aber ist dieß anders, die Besonnenheit, welche den Gegenstand des Hauptgespräches bildet, wird schon in der Einleitung zum Gegenstande einer Darstellung gemacht, jedoch in anderer Weise als in den folgenden Erörterungen. Wärend nämlich Sokrates im Hauptgespräche sich anscheinend nur polemisch verhält und gegen die von Charmides und Kritias aufgestellten Definitionen Einwendungen erhebt, ist seine Darstellung in der Einleitung eine positive, er spricht selbst eine Ansicht über das Wesen der Besonnenheit aus und da er hier noch keinen Gegner zu bekämpfen hat und unbeeinflußt durch äußere Vorgänge den Gegenstand der Untersuchung wält, müßen wir die von ihm aus freien Stücken abgegebenen Erklärungen als den Ausdruck seiner eigenen Meinung ansehen und uns als Richtschnur für das Verständniß alles folgenden dienen laßen. Der Verlauf des Gespräches wird zeigen, daß die positive Darstellung und die polemische Erörterung mit einander auf das beste übereinstimmen.

Die Sophrosyne oder Besonnenheit wird in der Einleitung von Sokrates bezeichnet als derjenige Zustand der Seele, auf welchem das gesammte, also auch das leibliche Wolbefinden des Menschen beruht. Unmöglich, sagt er, kann es dem Leibe wolgehen, wenn nicht die Seele sich wolbefindet, unmöglich kann man den Leib heilen, solange die Seele krank ist, denn aus ihr strömt dem Leibe und dem ganzen Menschen alles gute und böse zu und die meisten Ärzte fehlen gerade darin, daß sie Gesundheit

Digitized by Google

und Besonnenheit in ihrer Behandlung trennen zu dürfen glauben, da doch jene ohne diese nicht bestehen kann (p. 157 B). Die Besonnenheit ist hiemit bezeichnet als der Zustand allgemeiner vollkommener Seelengesundheit, als ein Zustand demnach, welcher die Seele nicht nur in einer einzelnen Beziehung ergreift und ihr eine besondere Eigenschaft oder Fertigkeit verleiht, sondern welcher die ganze Seele durchdringt und zu einer gesunden macht. Die besonnene Seele ist die gesunde Seele schlechthin.

Diese Auffaßung ist deswegen bemerkenswert, weil sie der Besonnenheit eine Allgemeinheit der Bedeutung giebt, welche uns in anderen platonischen Gesprächen nicht wieder begegnet und welche keineswegs bloß aus der Lehre von der Einheit der Tugenden erklärt werden kann. Denn diese Lehre wird nirgends so nachdrücklich und ausdrücklich verteidigt wie im Protagoras und doch unterscheidet dort Platon die einzelnen Tugenden oder Teile der Tugend von einander und fürt die Besonnenheit als eine derselben neben den übrigen an. Ebenso spricht er sich im Gorgias (c. 62) über die Besonnenheit zwar in einer Weise aus, welche mit der Auffaßung im Charmides sehr wol übereinstimmt, er bezeichnet nämlich die geordnete (κοσμία) Seele als die besonnene, aber er unterläßt nicht sofort auszufüren, daß die besonnene Seele als solche zugleich gerecht fromm und tapfer sei, weil sie auf den verschiedenen Gebieten der menschlichen Tätigkeit das rechte tun werde. Von alledem findet sich im Charmides keine Spur. Es ist hiebei ferner zu erwägen, daß Sokrates seinen eigenen Worten zufolge nicht darauf ausgeht, den Charmides in Hinsicht auf eine einzelne Seeleneigenschaft zu prüfen sondern überhaupt ihm die Seele zu enthüllen um zu erkennen, ob er auch in Hinsicht auf diese wolbeschaffen sei (p. 154 D E). Es ergiebt sich hieraus, daß Sokrates unter der Besonnenheit hier nicht eine Einzeltugend sondern die allgemeine Wolbeschaffenheit oder den allgemeinen Normalzustand der Seele versteht und daraus folgt schon jetzt, wie unhaltbar die Ansicht ist, welche im Charmides einen Ausläufer des Protagoras, eine an diesen sich anschließende Specialuntersuchung erkennen will.[1]) Wenn er dieß wäre, müßte die Besonnen-

[1]) Dieß ist die Ansicht Schleiermachers (Platons Werke, I. Teil, 2. Band, S. 5 f.). Zwar verkennt auch dieser nicht, daß die Besonnenheit im

Digitized by Google

heit hier als dasjenige erscheinen, was sie im Protagoras gewesen war, als ein einzelner Zweig der einheitlichen Tugend, als die Bewärung derselben auf einem besonderen Lebensgebiete, aber nicht als der allgemeine Normalzustand der Seele.

Die Hauptuntersuchung des Charmides gliedert sich in ein Gespräch mit Charmides und eines mit Kritias, also eines mit dem Mündel und eines mit dem Vormunde und dieser äußeren Gliederung entspricht auch der innere Gehalt der beiden Abschnitte. In dem Gespräche mit Charmides wird die Frage nach dem Wesen der Besonnenheit nur an der Oberfläche berürt, im Augenblick, da die Untersuchung sich vertiefen will, tritt Charmides zurück und Kritias nimmt seinen Platz ein. Die Äußerungen des Charmides über die Besonnenheit sind keine wahren Definitionen und sollen auch nicht solche sein. Sokrates fordert ihn nur auf, eine Meinung (*δόξα*) über die Besonnenheit auszusprechen und zwar eine Meinung, welche er nicht auf Grund allgemeiner Beobachtung sondern nur auf Grund der Beobachtung seiner selbst sich gebildet habe. In den Antworten des Charmides ist allerdings ein gewißer Fortschritt bemerkbar. Er bezeichnet die Besonnenheit zuerst als Ruhe und Gemeßenheit im Gehen, Sprechen und allem sonstigen Tun, nachher als fromme Scheu. Wärend er also bei seiner ersten Antwort nur das äußere Verhalten des Besonnenen ins Auge faßt, sucht er mit der zweiten den inneren Grund dieses Verhaltens zu treffen. Aber beide Antworten leiden, wie Sokrates einwendet, an demselben Grundfehler, infolge deßen er auf eine nähere Betrachtung derselben nicht eingeht und insbesondere die zweite Antwort ganz kurz abtut. Sowol die gemeßene Ruhe nämlich als die Scheu sind nur in gewißen Fällen wol angebracht, in anderen Fällen dagegen nicht am Platze, d. h. weder die eine noch die

---

Charmides als die „wahre Gesundheit der Seele" dargestellt werde, aber er meint, es sei hiedurch nur angedeutet, in welcher Hinsicht Platon die Eine und unteilbare Tugend Besonnenheit nenne. Allein abgesehen davon, daß Schleiermacher hiemit dem Charmides einen recht unbedeutenden Grundgedanken beilegt, ist seine Auffaßung im ganzen Werke, welches die Eine und unteilbare Tugend nirgends erwähnt, mit keinem Worte angedeutet; sie stimmt ferner mit sich selbst nicht zusammen, denn die Gesundheit ist ein Zustand, welcher die Lebensverrichtungen des Leibes und der Seele nicht nur in einer einzelnen Hinsicht sondern nach allen Richtungen umfaßt.

Digitized by Google

andere bezeichnet eine solche allgemeine Beschaffenheit der Seele, welche das ganze Leben zu einem schönen (p. 160 B) oder, wie Sokrates sich schon hier ausdrückt, die Menschen selbst zu guten macht (p. 161 A). Dieß aber muß die Besonnenheit leisten, aus ihr muß ebensowol die Raschheit wie die Gemeßenheit, ebensowol die Scheu wie die Beiseitesetzung der Scheu zu erklären sein. Diese Erörterungen, ohne tiefer in das Wesen der Sache einzudringen, dienen also doch dazu, den in der Einleitung ausgedrückten Standpunkt zu befestigen.

Von ganz anderer Art als die bisherigen ist die dritte Definition, welche Charmides vorbringt, jedoch ausdrücklich als nicht von ihm herrürend bezeichnet. Wärend er in seinen bisherigen Äußerungen das Wesen der Besonnenheit in einer einzelnen Eigenschaft suchte, welche nur in mehr oder minder zalreichen Einzelfällen zur Geltung kommen konnte, erscheint dieselbe nach der neuen Definition als allgemeines Grundgesetz des menschlichen Lebens. Die Besonnenheit, sagt Charmides, besteht darin, daß man das Seinige tue. Die nächste Frage, welche sich hieran knüpft, lautet naturgemäß: was ist für den Menschen das Seinige? Daß der bescheidene und vom besten Willen erfüllte aber wenig denkgeübte Charmides die Frage nicht gründlich würde beantworten können, war zu erwarten; daß er aber schon durch die erste mehr scherzhafte Gegenbemerkung des Sokrates in völlige Ratlosigkeit versetzt wird, beweist, daß er die Definition als eine unverstandene nachgesprochen und nicht einmal den Versuch gemacht hat, sich dieselbe zur Klarheit zu bringen. Das Tun des Seinigen, sagt Sokrates, kann doch unmöglich so gemeint sein, daß jeder nur seinen eigenen Namen schreiben und sein eigener Schneider sein soll. Da Charmides eine andere Ansicht über das „Seinige“ nicht vorzubringen weiß, ist das Gespräch mit ihm zu Ende. Der verlaßenen Definition nimmt sich Kritias an und hiemit beginnen die eigentlich bedeutungsvollen Erörterungen.

Die ersten Wechselreden zwischen Sokrates und Kritias dienen dazu, den Begriff des „Seinigen“ in der in Rede stehenden Definition genauer zu bestimmen. Kritias erklärt auf Befragen des Sokrates das Seinige für gleichbedeutend mit dem Guten und daher das Tun des Seinigen als das Tun des Guten. Das schöne

Digitized by Google

und nützliche allein, sagt er (p. 163 C), ist uns von Hause aus angehörig (οἰκεῖον), das schädliche aber fremdartig (ἀλλότριον). Sokrates meint hierauf, er habe wol gleich gemerkt, daß Kritias unter dem Angehörigen und Seinigen das Gute verstehe und er habe auch gegen einen solchen Gebrauch dieser Worte nichts einzuwenden, nur möge Kritias genau angeben, wie er seine Worte verstanden wißen wolle. Dieser giebt hierauf in bestimmtester Form die Erklärung ab, daß Sokrates seine Worte richtig aufgefaßt habe und daß er unter der Besonnenheit das Tun des Guten verstehe. Diese Definition ist mithin nicht eine neue sondern nur eine veränderte Faßung des vorigen.

Es ist unmöglich zu verkennen, daß Platon in der eben erwähnten Stelle die eigentlichen Verhandlungen des Charmides unmittelbar an die Schlußausfürungen des Lysis anknüpft. Im Lysis war, wie wir gesehen haben, die Untersuchung in die zwei Sätze ausgelaufen, daß wir nach dem Guten streben und daß wir nach dem uns von Hause aus angehörigen streben und daraus hatte sich mit Notwendigkeit die von Sokrates im Schlußcapitel formulirte Frage ergeben, ob das Gute und das Angehörige eines und dasselbe seien. Diese Frage, mit deren gedankenloser Verneinung durch die beiden Jünglinge der Lysis geschloßen hatte, wird im Charmides bejaht, jedoch bemerkenswerter Weise nicht durch Sokrates sondern durch Kritias. Mit unverkennbarer Absichtlichkeit betont Sokrates seine Neutralität in dieser Frage und weist die ganze Verantwortung für die Bejahung derselben dem Kritias zu. Daraus ist gewiß nicht zu schließen, daß Platon mit der Bejahung nicht einverstanden war. Daß die Frage nicht verneint werden könne, hatte schon der Ausgang des Lysis erwiesen, wo durch die unbesonnene Verneinung die ganze Untersuchung in Frage gestellt worden war. Wenn Platon trotzdem im Charmides so wenig wie im Lysis direkt die Behauptung aufstellen will, daß das Gute uns von Hause aus angehörig sei, so kann der Grund hier wie dort nur darin liegen, daß wir noch nicht wißen, was das Gute ist und daß daher jene Behauptung noch immer ihrer wesentlichsten Grundlage entbehrt. Daß aber Platon nicht daran denkt, die Gleichsetzung des Guten mit dem Angehörigen und Seinigen zu bestreiten, geht weiter auch daraus hervor, daß er

Digitized by Google

seine Einwendungen gegen die in Verhandlung stehende Definition der Besonnenheit nicht auf diese Gleichsetzung sondern auf eine ganz andere Erwägung gründet.

Wenn die Besonnenheit, sagt Sokrates, im Tun des Guten besteht, so folgt, daß es Fälle giebt, in welchen der Mensch besonnen handelt ohne zu wißen oder auch nur wißen zu können, daß er besonnen ist. Denn der Erfolg unseres Tuns hängt nicht immer von uns ab und wir müßten daher oft erst den Erfolg einer Handlung abwarten um zu wißen, ob sie etwas gutes gewirkt hat oder nicht, der Handelnde aber würde im Augenblick des Handelns oft nicht wißen, ob er besonnen sei oder nicht. Die Einwendung des Sokrates richtet sich mithin gegen den in die Definition aufgenommenen Begriff des Tuns, insoferne dieses ein äußerer Vorgang von ungewißem Erfolge ist, wärend das Wesen der Besonnenheit in einer gewißen Verfaßung der Seele, in einem Wißen um ihr Tun zu suchen ist. Es ist freilich klar, daß die Handlungsweise des Menschen immer durch die Beschaffenheit seiner Seele bedingt wird und daß also auch die Besonnenheit eine gewiße Handlungsweise mit sich bringt; aber diese ist doch immer nur die Folge, wenngleich die notwendige Folge der Besonnenheit, nicht aber die Besonnenheit selbst und unser Urteil würde oft fehlgehen, wenn wir es auf das äußere Tun mit seinem ungewißen Erfolge gründen würden. — Man darf jedoch den Gedanken Platons nicht so verstehen, als würde er es für möglich halten, daß aus einer mit Besonnenheit unternommenen Handlung etwas schlechtes entstehen könnte. Daß dieß nicht Platons Meinung ist, ergiebt sich, wie hier vorgreifend bemerkt werden muß, auf das deutlichste aus einer Stelle des Euthydemos, durch deren Heranziehung dieser Abschnitt des Charmides erst sein volles Licht empfängt. Im Euthydemos zält Sokrates in seinem ersten Gespräche mit Kleinias eine Reihe von Gütern wie Gesundheit, Reichtum, Weisheit auf und nennt endlich als das größte aller Güter die Eutychie oder das glückliche Gelingen. Er verbeßert sich aber sofort und schließt die Eutychie aus der Reihe der Güter wieder aus, denn, sagt er, sie ist schon unter den vorgenannten Gütern inbegriffen, mit der Weisheit ist das gute Gelingen von selbst gegeben, da der weise Arzt, Feldherr, Steuermann immer

Digitized by Google

das richtige tun und daher den besten Erfolg erzielen wird, der unter den vorhandenen Umständen möglich ist (Euthyd. c. 8). Von demselben Gedanken wird Platon im Charmides geleitet, wenn er das Tun des Guten aus der Definition der Besonnenheit ausschließt und das Wesen derselben nur in das Wißen, aus welchem gehandelt wurde, gesetzt wißen will. Auch der Besonnene wird gewiß in allen Fällen das richtige tun und den besten Erfolg erzielen, der unter den vorhandenen Umständen erreichbar ist. Aber im Augenblick, wo sein Tun als sichtbarer Vorgang in die Außenwelt tritt, wirken auch schon andere Umstände mit, welche bei Beurteilung seiner Handlungsweise außer Betracht bleiben müßen. Darum kann die Besonnenheit nur in einem Zustande der Seele, in einem gewißen Wißen und Wollen, aber nicht in einem Tun gesucht werden. Was demnach Sokrates an der Definition des Kritias bemängelt, ist nicht etwa die Unvollständigkeit derselben, welche durch Aufname eines weiteren Merkmals beseitigt werden könnte, sondern Sokrates weist darauf hin, daß Kritias das Wesen der Besonnenheit in einer unrichtigen Kategorie sucht, in einem Tun anstatt in einem Wißen, in einem äußeren Vorgang anstatt in einem Zustande der Seele. Es kann also von einer auch nur teilweisen Billigung dieser Definition durch Sokrates nicht die Rede sein.[1])

[1]) Die entgegengesetzte Ansicht vertritt Th. Becker in der Schrift: Platons Charmides inhaltlich erläutert, Halle 1879. Becker meint (S. 43), die Definition des Kritias werde von Sokrates gebilligt, jedoch als ergänzungsbedürftig bezeichnet und die Ergänzung habe darin zu bestehen, daß das Tun des zweckmäßigen erfolge „nicht durch zufälliges glückliches Zutappen sondern aus dem klaren Bewußtsein heraus, daß und warum man zweckmäßig handle“. Diese Ansicht ist aber weder mit den von Sokrates an dieser Stelle gebrauchten Worten noch mit dem weiteren Inhalte des Gespräches zu vereinigen. Die Worte des Sokrates („Vielleicht hindert auch nichts, daß du recht habest, nur wundert es mich“ u. s. w. p. 164 A), welche Becker als Billigung auffaßt, enthalten das Gegenteil; gerade in diese ironische Form kleidet Platon-Sokrates mit Vorliebe seine Verwerfungsurteile z. B. Lach. p. 190 E, Lys. p. 214 E, p. 218 BC, Theät. p. 160 D, p. 202 D u. s. w. Ferner aber deckt sich das, was Becker als ergänzendes Merkmal in die Definition aufnimmt, durchaus nicht mit dem, was Kritias sofort als das Wesen der Besonnenheit bezeichnet: mit dem Wißen des Wißens. Becker giebt dem Wißen des Wißens die Deutung, daß es durch seinen Hinzutritt zu einer Geschicklichkeit diese erhöhe, es „bezeichnet zwar einen Fortschritt aber doch nur in derselben Sphäre, es bleibt bei der Geschicklichkeit, nur wird diese gesteigert, es giebt nicht mehr vorgegebene, eingebildete sondern nur wirkliche Geschicklichkeit“ (S. 86). Das heißt, um bei den von Becker gewälten Beispielen

Digitized by Google

Kritias nun anerkennt sofort die Richtigkeit des von Sokrates erhobenen Bedenkens; auch er hält es für unmöglich, daß jemand besonnen sei, der nicht von seiner Besonnenheit wiße. Er erklärt daher alles bisher gesagte fallen zu laßen (*τὰ μὲν ἔμπροσθέν σοι πάντα ἀφίημι* p. 165 A) und stellt eine neue Definition der Besonnenheit auf, welche sich von der vorigen principiell dadurch unterscheidet, daß sie das Wesen der Besonnenheit nicht mehr in ein Tun sondern in ein Erkennen setzt. Die neue Definition erscheint wie die vorige in zwei Gestalten, deren zweite aus der ersten entwickelt wird. Mit Rücksicht auf die soeben gepflogenen Erörterungen erklärt Kritias nach Vorausschickung einer ziemlich phrasenhaften Einleitung (c. 12) zunächst ganz allgemein, die Besonnenheit bestehe darin, ein Wißen von sich selbst zu haben oder sich selbst zu kennen. Mit diesem vieldeutigen Ausspruche aber, der durch die schwülstige Einbegleitung an Klarheit nichts gewonnen hat, begnügt sich Sokrates nicht, sondern er nötigt den Kritias durch mehrere Fragen, die neue Definition genauer zu bestimmen. Dieß geschieht in folgender Weise. Die Erkenntniß seiner selbst, sagt Kritias, unterscheidet sich von einigen anderen Erkenntnißen, wie Heil- und Baukunst, dadurch, daß sie nicht wie diese auf Hervorbringung eines äußerlich wahrnembaren Werkes gerichtet ist, sie gleicht in dieser Beziehung der Meß- oder Rechenkunst, welche gleichfalls keine solchen Werke hervorbringen. Sie unterscheidet sich aber ferner von allen anderen Erkenntnißen dadurch, daß der Gegenstand ihres Erkennens nicht außer ihr liegt, sondern daß sie sich selbst Objekt ist. Der sich selbst erkennende erkennt also die Erkenntniß und zwar zunächst seine eigene, dadurch aber auch die Erkenntniß aller anderen und dadurch auch die Unkenntniß, denn er muß diese von der Erkenntniß zu unterscheiden wißen. Die Definition lautet also

---

zu bleiben, der geschickte Arzt oder Schuhmacher wird durch das Wißen des Wißens ein noch geschickterer Arzt oder Schuhmacher. Das aber ist nicht die Meinung Platons. Die noch so hoch gesteigerte ärztliche oder schuhmacherliche Geschicklichkeit macht ihren Inhaber noch immer nicht zum besonnenen Manne, sondern er bedarf hiezu außer seiner Fachkunst noch einer besonderen Erkenntniß, durch welche jene beherrscht und geleitet wird und es ist eben Sache der weiteren Untersuchung, wie wir uns diese zu denken haben und ob sie insbesondere in dem von Kritias aufgestellten Wißen des Wißens bestehen kann.

Digitized by Google

jetzt: Besonnenheit ist Erkenntniß ihrer selbst und der anderen Erkenntnisse und als solche zugleich Erkenntniß der Unkenntniß, oder kurzgefaßt: Besonnenheit ist Erkenntniß der Erkenntniß.

Es könnte auf den ersten Blick scheinen, daß wir durch diese Entwickelung zu einer ganz anderen Definition gelangt sind, denn die neue Faßung scheint einerseits die frühere einzuschränken, andererseits weit darüber hinauszugehen. Die Übereinstimmung beider ergiebt sich jedoch aus folgender Erwägung. Es hätte gewiß nichts auffallendes, wenn Sokrates den Kritias veranlaßen würde zu sagen, die Selbsterkenntniß sei Erkenntniß des eigenen Erkennens. Ohne Zweifel wird zwar hiemit der Begriff der Selbsterkenntniß nicht erschöpft, denn das Selbst ist nicht nur ein erkennendes sondern auch ein empfindendes, wahrnemendes u. s. w. Allein das Erkennen ist nicht nur die vornemste Verrichtung des Selbst sondern auch diejenige, welche uns hier allein interessirt, da die Untersuchung uns dahin gefürt hat, vom Tun auf den inneren Grund des Tuns zurückzugehen, d. h. das Wißen zu suchen, aus welchem im Sinne Platons unmittelbar das Wollen und Handeln folgt. Es hat daher guten Grund, wenn Platon hier nur denjenigen Teil der Selbsterkenntniß in Betracht zieht, welcher das eigene Erkennen zum Gegenstande hat. Daß aber die Erkenntniß des eigenen Erkennens zusammenfällt mit der Erkenntniß des Erkennens überhaupt, ist von selbst klar.

In dieser neuen Gestalt bildet die Definition den Gegenstand der weiteren Untersuchung, welche sich in zwei Richtungen bewegt. Sokrates prüft einerseits die begriffliche Möglichkeit, andererseits den praktischen Wert dieser eigenartigen Erkenntniß. Die Untersuchung liefert aber nur in Betreff des letzteren Punktes ein bestimmtes Ergebniß, sie erweist die völlige Nutzlosigkeit der Erkenntniß des Erkennens, wärend die Frage der begrifflichen Möglichkeit unentschieden bleibt. Sokrates fürt zwar eine Reihe von Schwierigkeiten an, welche der Anname einer solchen Erkenntniß im Wege stehen, er erklärt aber trotzdem diese Anname nicht für schlechthin unzuläßig. Aus der Art und Weise der hierüber gepflogenen Erörterungen ergiebt sich, daß dieselben auf eine gründliche Erledigung der Frage nicht angelegt waren. Zu einer solchen hätte vor allem gehört, daß das Wesen der Erkennt-

Digitized by Google

niß, welche hier zugleich Subjekt und Objekt sein soll, in Untersuchung gezogen werde. Statt deßen begnügt sich Sokrates, auf eine Reihe der verschiedenartigsten Begriffe, auf Wahrnemungen, Empfindungen, Größenverhältniße, physikalische Zustände hinzuweisen, bei welchen die Anname einer Beziehung auf sich selbst entweder ganz unmöglich oder doch sehr schwierig sei, um auf dem Wege eines höchst unsicheren Analogieschlußes die Schwierigkeit der Anname einer Erkenntniß des Erkennens darzutun. Die Ungründlichkeit dieses Verfarens ist augenfällig, insbesondere bei Platon, welcher anderwärts die Erkenntniß als die höchste Seelentätigkeit bezeichnet und die wesentliche Verschiedenheit derselben von der Wahrnemung nachdrücklich betont. Es ist daher ganz in Ordnung, daß Sokrates seine Beweisfürung als nicht entscheidend und die Frage noch immer als eine offene erklärt. Aber dieses ungründliche Verfaren findet seine Aufklärung im weiteren Verlaufe des Gespräches. Es zeigt sich nämlich, daß wir gar nicht nötig haben, die Frage nach der begrifflichen Möglichkeit einer Erkenntniß des Erkennens zur Entscheidung zu bringen, da der praktische Wert dieser Erkenntniß, selbst wenn sie möglich, gleich Null ist und daher in ihr das Wesen der gerade wegen ihres praktischen Wertes hochgepriesenen Besonnenheit nicht liegen kann. In Hinsicht auf diesen Punkt laßen die Erörterungen und Erklärungen im Charmides an Gründlichkeit wie an Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig. Sokrates weist zunächst nach, daß die Erkenntniß der Erkenntniß ihrem Wesen nach uns nur befähigen kann zu beurteilen, ob jemand überhaupt Erkenntniß hat, nicht aber wovon er Erkenntniß hat. Wer also die Erkenntniß der Erkenntniß hat, wird vermöge derselben nie beurteilen können, ob Einer ein tüchtiger Arzt oder Staatsmann sei, denn jene eigenartige Erkenntniß erkennt nur das Erkennen selbst, sie weiß aber nichts vom gesunden und kranken, vom gerechten und ungerechten u. s. w. Aber selbst wenn wir als rechte Großtuer (*παντάπασι μεγαλοπρεπῶς* p. 175 C) der Erkenntniß des Erkennens dieses Vermögen zugestehen wollten, was doch unmöglich ist, selbst dann würde sie uns nicht von Nutzen sein. Denn sie würde uns dann wol dazu dienen, daß wir in jeder Kunst den Tüchtigen vom Untüchtigen unterscheiden könnten und daher würden in einem

Digitized by Google

von ihr geleiteten Staatswesen nur gute Kleider und Schuhe gefertigt, die Schlachten gewonnen und die Schiffe sicher durch den Sturm gesteuert werden. Aber alles dieß wird uns noch immer keinen Nutzen bringen, wenn nicht die Erkenntniß des Guten hinzukommt und alle diese Dinge zum Guten, zum Heile wendet. Diese allein ist es unter allen Künsten und Erkenntnißen, welche bewirkt, daß wir ein gutes und glückseliges Leben füren und was immer demnach die Erkenntniß der Erkenntniß leisten möge, den wahren Nutzen haben wir nicht von ihr sondern einzig von der Erkenntniß des Guten und Bösen zu erwarten.'

Mit diesen Sätzen schließt die Untersuchung im Charmides und es ist nun aus derselben die Summe zu ziehen. Sokrates geht aus von dem Grundgedanken, daß die Besonnenheit der Zustand vollkommener Seelengesundheit und als solche die wesentlichste Bedingung für das gesammte Wolbefinden des Menschen ist. Hiemit ist über das eigentümliche Wesen der Besonnenheit noch nichts ausgesagt, wir wißen zwar, daß sie etwas gutes, schönes, nützliches sein muß, worauf Sokrates im Laufe des Gespräches häufig zurückkommt, aber wir wißen noch nicht, worin sie besteht, sondern haben auf dieser Grundlage ihr eigentümliches Wesen erst zu suchen. Anscheinend fürt dieses Suchen zu keinem Ergebniß, denn Sokrates verwirft die sämmtlichen im Laufe des Gespräches aufgestellten Definitionen ohne selbst eine neue zu geben. Aber der Grund der Verwerfung ist nicht bei allen derselbe. Die beiden Definitionen des Charmides und die zweite des Kritias werden deswegen verworfen, weil sie mit dem Grundgedanken, daß die Besonnenheit etwas schlechthin gutes und nützliches sei, nicht zu vereinigen sind. Bei der ersten Definition des Kritias, welche die Besonnenheit als das Tun des Seinigen oder Guten erklärt, ist aber der Grund der Verwerfung ein anderer. Daß das Tun des Guten etwas gutes ist, leidet keinen Zweifel und die Definition würde also in dieser Richtung dem aufgestellten Kanon entsprechen. Sie wird aber von Sokrates darum verworfen, weil sie das Wesen der Besonnenheit in einen äußeren Vorgang setzt anstatt auf den Grund dieses Vorganges zurückzugehen; das Tun des Guten ist wie jedes Tun nur die Folge eines gewißen (noch nicht näher bestimmten) Wißens und nur in diesem Wißen kann

Digitized by Google

mithin das Wesen der Besonnenheit liegen. Mit diesen Erwägungen hat uns Sokrates unmittelbar vor die Lösung der Frage gefürt. Denn nachdem festgestellt ist, daß die Besonnenheit immer das Gute und Nützliche wirken und daß sie in einem Wißen bestehen muß, ist der nächste Schritt der, zu sagen daß die Besonnenheit im Wißen des Guten bestehe. Aber Sokrates wält nicht diesen kurzen Weg sondern er macht, um seinen Gedanken zur vollen Klarheit zu bringen, einen Umweg und fürt uns durch einen apagogischen Beweis auf denselben Punkt zurück. Er prüft nämlich die verschiedenen Arten der Erkenntniß und zu oberst die scheinbar über allen Sondererkenntnißen stehende Erkenntniß der Erkenntniß auf die Frage, welche von ihnen uns den wahren Nutzen d. h. das Gute bringt und findet, daß dieß nur eine einzige vermag: die Erkenntniß des Guten und Bösen. Somit haben wir zu dem leitenden Gedanken, daß die Besonnenheit uns wahren Nutzen bringt, den zweiten Satz erhalten, daß nur die Erkenntniß des Guten und Bösen uns wahrhaft zu nützen vermag und daraus ergiebt sich der bestimmte Schluß — welchen zu ziehen Platon dem Leser überlaßen hat — daß im Bereiche dieser Erkenntniß das Wesen der Besonnenheit liegt. Dieß und nicht mehr, aber auch nicht weniger ist das positive Ergebniß des Charmides. Sokrates sagt nicht mit ausdrücklichen Worten, die Besonnenheit sei die Erkenntniß des Guten und Bösen, ja man muß sogar weitergehend behaupten, daß ein eigentümliches Wesen der Besonnenheit aus dem Charmides nicht zu ersehen ist. Aber gerade dieß ist Platons Zweck. Er will uns zu der Überzeugung füren, daß mit der Erkenntniß des Guten und Bösen notwendig und von selbst auch die Besonnenheit gegeben ist, so daß wer jene besitzt, sich nicht noch insbesondere um diese zu bemühen braucht; denn jene Erkenntniß ist es, aus welcher für den Menschen alles Gute quillt und welche daher alles dasjenige leistet, was in den einleitenden Capiteln als das Werk der Besonnenheit bezeichnet wurde.

Der Gang des Charmides stellt sich nach dieser Auffaßung als ein durchaus ungezwungener und folgerichtiger, als das planmäßige Fortschreiten zu einem klaren Ergebniße dar und hierin zunächst hat diese Auffaßung ihre Rechtfertigung zu finden. Die-

Digitized by Google

selbe wird aber noch durch einen weiteren Umstand unterstützt. Den Erörterungen über das Wißen des Wißens und zwar in Hinsicht auf seine begriffliche Möglichkeit wie auf seinen Nutzen ist in der Unterredung zwischen Sokrates und Kritias ein so breiter Raum gewärt, daß man sich versucht fühlen könnte hier den Schwerpunkt des ganzen Werkes zu suchen. Daß dieß aber nicht Platons Meinung ist und daß gerade diese Erörterungen uns nicht zur Lösung der Aufgabe füren können, hat Platon auch äußerlich angedeutet durch die Anwendung eines eigentümlichen schriftstellerischen Kunstmittels, welchem wir schon im Protagoras und Gorgias begegnet sind und welches man daher für diese Periode des platonischen Schriftstellertumes geradezu als typisch ansehen muß. Dieses Mittel ist die absichtliche Offenlaßung einer Lücke an gewißen Punkten der Untersuchung. Eine solche Lücke kann bei einem Schriftsteller wie Platon nur Eines von zweien bedeuten. Entweder ist das Material zur Ausfüllung derselben im übrigen Inhalte des Werkes gegeben, dann ist die Lücke nur eine scheinbare und soll den Leser zur selbsttätigen Ausfüllung anregen. Oder Platon bricht tatsächlich die Untersuchung oder Beweisfürung an einem Punkte ab, deßen Erörterung zur Vollständigkeit derselben notwendig wäre; dann ist dieß ein deutlicher Fingerzeig, daß auf diesem Wege die Lösung des Problems nicht zu finden ist und daß es daher zwecklos wäre, die Untersuchung oder Beweisfürung in dieser Richtung weiter zu verfolgen. Von der ersteren Art ist die Lücke im Gorgias, wo Platon von den beiden Fragen, wie wir uns gegen das Unrechttun und gegen das Unrechtleiden schützen können, nur die erstere beantwortet und die Auffindung der zweiten Antwort dem Leser überläßt (vgl. oben S. 89). Eine Lücke der zweiten Art ist diejenige im Protagoras, wo Platon den Beweis, daß je zwei Einzeltugenden einander gleich sind, in der Mitte abbricht um anzudeuten, daß auf diesem Wege der wahre Beweis für die Einheit der Tugend nicht hergestellt werden könne (vgl. oben S. 52). Von ähnlicher Art nun wie im Protagoras ist die Lücke im Charmides. Sie findet sich in der Untersuchung über die letzte Definition der Besonnenheit, durch welche diese als das Wißen des Wißens bezeichnet wird. Nachdem Sokrates die Möglichkeit eines solchen Wißens erwogen und

Digitized by Google

sich unfähig erklärt hat, die Frage zur Entscheidung zu bringen, untersucht er weiter, ob ein solches Wißen — deßen Möglichkeit vorausgesetzt — uns in den Stand setzen könne, die besonderen Fachkenntniße eines anderen zu erkennen, d. h. ob wir dadurch befähigt werden zu beurteilen, ob jemand ein tüchtiger Arzt, Staatsmann u. s. w. sei. Hier ist die Antwort ein entschiedenes Nein, da die Erkenntniß der Erkenntniß ihrem Wesen nach mit den Gegenständen der verschiedenen Fachkenntniße nichts zu schaffen habe. Er fragt endlich, ob diese Erkenntniß wenigstens das geringere leisten könne, daß sie uns das Lernen erleichtere und uns in der Beurteilung der Fachkenntniße eines anderen eine gewiße Beihilfe gewäre. Er läßt aber diese Frage sofort wieder fallen und macht nicht einmal den Versuch sie zu beantworten und so bleibt die Untersuchung über das Wißen des Wißens unvollendet. Aus diesem Abbruch der Untersuchung müßten wir selbst dann, wenn Sokrates es nicht ausdrücklich gesagt hätte, schließen, daß die Fortfürung derselben zwecklos ist, weil die Wahrheit wo anders liegt. Sokrates aber sagt es uns überdieß mit klaren Worten. Wir haben wol, meint er, bisher eine ganz nutzlose Untersuchung gefürt (*οὐδὲν χρησιὺν ἐζητήσαμεν* p. 172 C) und er fügt sogleich seine abschließenden Ausfürungen bei, in welchen er nachweist, daß keine andere Erkenntniß als die des Guten und Bösen uns wahren Nutzen gewäre und daß daher die Besonnenheit, insoferne sie etwas anderes wäre als diese Erkenntniß, uns von keinem Nutzen sein könnte. Auch durch dieses äußere Mittel also deutet Platon an, wo wir den Kern des Charmides zu suchen haben.

Es ist noch übrig die Ausfürungen des Charmides mit denjenigen der vorher betrachteten Werke zusammenzuhalten, um danach das gegenseitige Verhältniß derselben bestimmen zu können. Vergleichen wir zunächst den Charmides mit dem Protagoras, so ergiebt sich, daß beide Werke zwar in dem allgemeinen Grundgedanken übereinstimmen, im übrigen aber eine gewiße Verschiedenheit des Standpunktes zeigen. Im Protagoras verfolgt Platon

Digitized by Google

den Zweck die Einheit der Tugend dadurch zu erweisen, daß er die Einzeltugenden insgesammt auf Erkenntniß und zwar auf die Erkenntniß des Guten und Bösen zurückfürt. Hiemit stimmt der Charmides insoferne überein, als auch er nicht eine Mehrheit von Tugenden sondern nur einen einheitlichen auf der Erkenntniß des Guten und Bösen beruhenden Normalzustand der Seele kennt. Allein die Einheit, wie sie im Charmides dargestellt wird, ist eine ungeschiedene Einheit, es giebt nach dem Charmides keine Sondertugenden, die Seele, welche das Gute und Böse erkannt hat, wird vermöge dieser Erkenntniß alles, was sie tut, zum Guten zu wenden wißen. Im Protagoras dagegen und im Gorgias, welcher in dieser Beziehung mit dem Protagoras auf gleicher Stufe steht, kennt Platon auch Sondertugenden, welche zwar sämmtlich in der Erkenntniß des Guten und Bösen aufgehen, welche aber doch insoferne eine gewiße Selbständigkeit besitzen, als sie auf verschiedenen Lebensgebieten zur Anwendung kommen. Nach dem Protagoras und Gorgias wird die Seele, welche die rechte Erkenntniß hat, wißen, was sie zu fürchten hat und was nicht d. h. sie wird tapfer sein; sie wird wißen und tun, was sie den Göttern schuldet d. h. sie wird fromm sein; sie wird wißen und tun, was sie den Menschen schuldet d. h. sie wird gerecht sein (Prot. p. 360 D, Gorg. p. 507 A—C). Die Formel des Charmides lautet also: die besonnene Seele ist die schlechthin gesunde Seele, die Formel des Protagoras und Gorgias hingegen lautet: die besonnene Seele ist zugleich die fromme gerechte und tapfere Seele. Man wird nicht bezweifeln, daß der Standpunkt des Charmides der minder entwickelte und daher der frühere ist.

Diese Ansicht erhält eine entscheidende Bestätigung durch die engen Beziehungen des Charmides zu jenen zwei Gesprächen, welche schon als Vorgänger des Protagoras und Gorgias erkannt worden sind: zum Laches und Lysis. Mit dem Laches hat der Charmides zunächst den Plan der Darstellung gemein. In beiden Werken nimmt die Untersuchung ihren Ausgang von der Betrachtung des Wesens einer Einzeltugend, von welcher mehrere Definitionen aufgestellt und nach einander der Prüfung unterzogen werden. Hiebei setzt sich Platon in beiden Werken zuerst mit der nach dem äußeren Scheine urteilenden landläufigen Meinung

Digitized by Google

auseinander, deren Vertreter (Laches und Charmides) da wie dort das Bestreben zeigen, ihre erste ganz oberflächliche Auffaßung einigermaßen zu vertiefen; sowie Laches vom Standhalten und Dreinhauen auf eine gewiße Beharrlichkeit der Seele zurückgeht, ebenso Charmides von dem gemeßenen äußeren Auftreten auf Scham und Bescheidenheit. In beiden Werken wird, nachdem die Ungründlichkeit der landläufigen Meinung erwiesen ist, mit einem anderen Unterredner die eigentlich philosophische Untersuchung gepflogen, welche da wie dort scheinbar zu dem Ergebniß führt, daß die gesuchte Definition nicht gefunden wird. Zu dieser äußeren Übereinstimmung kommt die innere. Der entscheidende Gedanke im Charmides ist der, daß alles, was die einzelnen Fachkünste leisten können, selbst wenn die Leistung eine noch so tüchtige ist, uns noch immer kein gutes und glückliches Leben verschafft, wenn nicht die Erkenntniß des Guten und Bösen hinzukommt und alle diese Dinge zum Guten wendet (Charm. c. 21 u. 22). Ganz derselbe Gedanke dient in den entscheidenden Erörterungen des Laches dazu, die sokratisch-nikianische Definition der Tapferkeit gegen die Einwendungen des Laches zu verteidigen (Lach. c. 23) und sogar die erläuternden Beispiele sind zum Teile dieselben. Es ist namentlich bemerkenswert, daß Platon in beiden Gesprächen auch die Wahrsagekunst als eine Fachkunst von beschränkter Leistungsfähigkeit anfürt (Charm. p. 173 C, Lach. p. 195 E), denn sie erkennt zwar, was kommen wird, ob aber das kommende ein Gutes ist und ob es daher dem Menschen nützlich ist, es zu erleben, das weiß nur die Erkenntniß des Guten und Bösen. Auch die leitenden Gedanken sind demnach in beiden Werken dieselben. Die Weise aber, wie im Laches die Erkenntniß des Guten und Bösen dazu verwendet wird, das Wesen der Tugend zu erklären, weist diesem Gespräche auf das bestimmteste eine Mittelstellung zwischen dem Charmides und dem Protagoras an. Nach dem Laches nämlich besteht in dieser Erkenntniß das Wesen der Tapferkeit und auch die übrigen Tugenden sind mit ihr von selbst gegeben (Lach. p. 199 D); allein Platon bedient sich, indem er dieß ausfürt, des sehr bezeichnenden Ausdruckes, daß derjenige, welcher diese Erkenntniß hat, der Besonnenheit Gerechtigkeit und Frömmigkeit

Digitized by Google

nicht bedarf, weil er vermöge jener Erkenntniß gegen Götter und Menschen alles böse meiden und alles gute ins Werk setzen wird. In dieser Äußerung ist einerseits eine gewiße Sonderung des Wirkungskreises der Einzeltugenden angedeutet, andererseits doch die ungeschiedene Einheit der Erkenntniß des Guten und Bösen, wie sie im Charmides aufgefaßt wird, noch festgehalten. Es kommt also in diesem Ausspruch der Übergang von der einen Auffaßung zur andern deutlich zum Ausdruck.

Indem somit der Charmides dem Laches voranzustellen ist, gelangt derselbe in die nächste Nachbarschaft des Lysis und diese Stellung wird durch den Inhalt beider Werke trefflich unterstützt. Es ist schon bemerkt worden, daß die Schlußfrage des Lysis, ob das Gute und das uns Angehörige dasselbe sei, in den Charmides hinüber genommen, jedoch auch hier nicht zu endgiltiger Erledigung gebracht wird. Schon hieraus ergiebt sich, daß die beiden Werke hinsichtlich der Abfaßungszeit einander nahe stehen müßen. Denn daß Platon auch im Charmides die Beantwortung dieser wichtigen Frage in so auffallender Weise von Sokrates ablehnt und dem Kritias zuweist, ist kaum anders zu erklären als daraus, daß er die unabweisbare Vorfrage noch nicht erledigt, d. h. das Wesen des Guten noch nicht festgestellt hatte. Eine noch weit engere Beziehung des Charmides zum Lysis ergiebt sich jedoch aus der Vergleichung des Gedankenganges. Im Lysis wird auseinandergesetzt, daß die verschiedenen Einzelziele, welchen der Mensch nachstrebt, nicht an sich selbst etwas gutes und erstrebenswertes sind, sondern nur um eines obersten Gutes willen begehrt werden, in welchem alles menschliche Trachten seinen Abschluß findet. In derselben Richtung bewegen sich die Ausfürungen des Charmides, nur daß hier anstatt der menschlichen Ziele die menschlichen Erkenntniße betrachtet werden, welche zur Erreichung jener Ziele dienen. Im Lysis spricht Platon von der Gesundheit, im Charmides von der Heilkunst, im Lysis vom Guten, im Charmides von der Erkenntniß des Guten. Sowie nun der Lysis das Gute als das abschließende Ziel des menschlichen Strebens darstellt, ebenso erklärt der Charmides die Erkenntniß des Guten für die abschließende menschliche Erkenntniß. Und sowie der Lysis, ausgehend von der Frage nach dem Wesen der Freund-

Digitized by Google

schaft dahin gelangt, die Freundschaft in dem höheren Begriffe des Trachtens nach dem Guten aufgehen zu laßen, ebenso geht im Charmides, welcher vom Suchen des Wesens der Besonnenheit seinen Ausgang nimmt, dieses Wesen zuletzt in dem höheren Begriffe der Erkenntniß des Guten und Bösen auf. Die Ergebniße beider Werke schließen sich so enge an einander, daß man dasjenige des Charmides auch unmittelbar aus dem des Lysis ableiten könnte, denn die oberste menschliche Erkenntniß kann nichts anderes zum Gegenstande haben als dasjenige, was das oberste Ziel des menschlichen Strebens ist. Der Charmides bildet also nach alledem eine ergänzende Untersuchung zum Lysis, durch welche uns Platon auf einem neuen Wege zu einem übereinstimmenden Ergebniße fürt und es ist hieraus zu ersehen, mit welchem eindringenden Eifer er sich bemühte nach allen Seiten die Fundamente seiner Ethik zu legen. Einen weiteren Beitrag in dieser Richtung wird die Betrachtung des Euthydemos liefern.

Digitized by Google

Euthydemos.

Inhaltsübersicht.

A) Die Einleitung.

(c. 1—4.)

Im Euthydemos wird das Hauptgespräch von einem anderen eingeschloßen, welches zu jenem den Eingang und Schluß bildet und an einer Stelle auch in den Gang desselben eingreift. Hauptinhalt des Werkes ist nämlich der von Sokrates seinem Freunde Kriton erstattete Bericht über eine Unterredung, welche er Tags zuvor mit den Jünglingen Ktesippos und Kleinias und einem berühmten Sophistenpaare, den Brüdern Dionysodoros und Euthydemos im Lykeion vor einem größeren Zuhörerkreise gepflogen hatte. Diesem Berichte gehen einige Wechselreden zwischen Sokrates und Kriton vorher; weiterhin wird Sokrates im Laufe seiner Erzälung einmal von Kriton durch eine Zwischenbemerkung unterbrochen und setzt mit diesem das Gespräch eine Weile fort; den Schluß endlich bildet wiederum ein kurzes Gespräch zwischen Sokrates und Kriton, in welchem beide an den Inhalt der von Sokrates berichteten Unterredung einige Betrachtungen anknüpfen.

In der Einleitung seines Berichtes erzält Sokrates, die beiden Sophisten hätten bei dem Zusammentreffen vom Tage vorher sich gerühmt, sie besäßen die Kunst jedem auf das beste und schnellste die Tugend beizubringen. Sokrates ersucht sie um eine Probe dieser Kunst und stellt ihnen, da es zu weit füren würde die ganze Sache auf einmal durchzusprechen, die beschränktere Aufgabe, dem Jünglinge Kleinias nur den allgemeinen Satz klar zu machen, daß man überhaupt nach Weisheit und Tugend streben müße. Hieraus entwickelt sich folgende Unterredung.

Digitized by Google

B) Das Hauptgespräch.

I. Erstes Sophistengespräch.

(c. 5 u. 6.)

Die Sophisten eröffnen ihre Kunstleistungen damit, daß sie dem Kleinias zwei Fragen vorlegen und ihm nachweisen, daß bei jeder derselben sowol seine erste Antwort als auch die entgegengesetzte zweite Antwort falsch sei. Die erste Frage lautet: Sind es die Klugen oder die Dummen, welche etwas lernen? Kleinias antwortet zunächst, es seien die Klugen, worauf Euthydemos ihn nötigt zuzugeben, es seien vielmehr die Dummen, da der lernende noch kein wißender, also dumm sei. Sofort nimmt Dionysodoros das Wort und weist dem Kleinias nach, daß auch dieß falsch sei, da nur die Klugen und nicht die Dummen fähig seien den Worten des Lehrers zu folgen (Trugschluß 1)[1])

Die zweite Frage, eine Variation der ersten, lautet: Lernt man, was man weiß oder was man nicht weiß? Kleinias antwortet zuerst: was man nicht weiß. Dieß sei unrichtig, meint Euthydemos, denn Kleinias kenne doch alle Buchstaben, dasjenige aber, was der Lehrer ihm vorsage, seien auch nur Buchstaben und Kleinias lerne es gerade darum, weil er die Buchstaben, aus welchen es bestehe, schon kenne, er lerne also nur, was er schon wiße, was Kleinias zugiebt. Nein! sagt wieder Dionysodoros, denn Lernen heißt eine Erkenntniß erwerben, die man noch nicht hat, man kann also nur lernen, was man noch nicht weiß und auch die letzte Antwort des Kleinias war daher falsch (2).

II. Erstes Gespräch des Sokrates mit Kleinias.

(c. 7—10.)

Des bestürzten Knaben nimmt sich Sokrates an. Das bisherige, meint er, sei offenbar nur Spiel und Vorbereitung gewesen.

[1]) Dem Vorgange von Bonitz folgend habe ich die Trugschlüße beziffert. Es sind ihrer nach der Zälung von Bonitz 21, in Wirklichkeit aber 22, da Bonitz den auf Nr. 14 folgenden Trugschluß übergangen hat. Ich habe demselben, um die von Bonitz angenommenen Zalen nicht zu ändern, die Bezeichnung 14a gegeben.

Digitized by Google

Die Sophisten hätten die Mehrdeutigkeit des Wortes Lernen benützt um den Knaben in Verwirrung zu setzen. Lernen nämlich bedeute sowol den ersten Erwerb einer Kenntniß wie die Fortentwicklung einer schon erworbenen Kenntniß und die Sophisten hätten vielleicht nur darauf hinweisen wollen, wie wichtig es sei, sich mit dem rechten Gebrauch der Worte vertraut zu machen; nun aber würden sie sich wol ernsthaft der gestellten Aufgabe zuwenden und um ihnen zu zeigen, wie Sokrates sich die Lösung derselben vorstelle, wolle er selbst versuchen mit Kleinias ein dahin zielendes Gespräch zu füren. In diesem Gespräche fürt Sokrates folgendes aus. Alle Menschen haben das Verlangen, daß es ihnen wol ergehe und sie können dieß offenbar nur dadurch erreichen, daß sie vieles Gute haben. Als Güter gelten uns Reichtum, Gesundheit, Schönheit, vorneme Geburt und Macht im Staate, ferner Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Weisheit, endlich möchte man sich versucht fühlen, auch die Eutychie oder das glückliche Gelingen in allen Unternemungen als ein Gut und zwar als das größte von allen zu bezeichnen. Allein die Eutychie ist schon in der Weisheit enthalten, weil der Weise in seinem Tun immer notwendig das rechte treffen wird und sie darf daher nicht nochmals als besonderes Gut angefürt werden. Alle diese Güter aber können uns nur dadurch befriedigen und glücklich machen, daß wir sie gebrauchen und zwar in der rechten Weise gebrauchen, denn der verkehrte Gebrauch wäre noch schlimmer als der Nichtgebrauch. Den rechten Gebrauch der Güter aber lehrt uns nur das Wißen, die Weisheit und daher ist derjenige, welcher nur wenige Güter, dazu aber Weisheit besitzt, beßer daran als derjenige, welcher großen Besitz hat ohne Weisheit, denn je größer der Besitz, um so schlimmer die Früchte desselben, wenn er mit Torheit gebraucht wird. So stellt sich denn heraus, daß alle jene sogenannten Güter an sich weder gut noch böse sind sondern erst durch die Art ihrer Verwendung gut oder böse werden und daß mithin das einzige wahre Gut die Weisheit, das einzige wahre Übel die Torheit ist. Nun wäre noch zu erwägen, auf welchem Wege der Mensch zur Weisheit gelange, ob er sie durch Lernen erwerben könne oder etwa abwarten müße, daß sie sich von selbst bei ihm einstelle. Da aber

Digitized by Google

Kleinias erklärt, daß ihm die Lehrbarkeit der Weisheit nicht zweifelhaft sei und daß er daher für seinen Teil entschloßen sei sich um Weisheit zu bemühen, ist die von Sokrates gestellte Aufgabe gelöst. In dieser Weise, sagt Sokrates zu den Sophisten gewandt, stelle er sich eine förderliche Rede vor und sie mögen nun das, was er in kunstloser Weise vorgebracht habe, nach der Weise ihrer Kunst vollbringen oder etwa an seine Ausfürungen anknüpfend mit dem Jünglinge die Frage erörtern, ob er sich um die Gesammtheit alles Wißens bemühen müße oder ob es eine besondere Wißenschaft gebe, durch deren Erwerb er glückselig und zu einem trefflichen Manne werden könne.

III. Zweites Sophistengespräch.

(c. 11—16.)

Die Sophisten, welche nun wieder das Wort nemen, denken auch jetzt nicht daran, sich mit der gestellten Frage zu beschäftigen. Sie richten die Rede nicht einmal an Kleinias sondern beschränken sich darauf, gegenüber dem Sokrates und Ktesippos einige paradoxe Sätze aufzustellen und in ihrer Weise zu verteidigen.

Ihr wünscht, beginnt Dionysodoros, daß Kleinias weise werde? Das aber heißt seinen Untergang wünschen. Denn jetzt ist Kleinias unweise, ihr aber wollt, daß er dieß in Zukunft nicht mehr sei, daß er also nicht mehr sei, der er ist, d. h. daß er untergehe (3).

Da Ktesippos, der Verehrer des Kleinias, darüber unwillig wird, daß Dionysodoros ihm einen solchen Wunsch in den Mund legt und den Sophisten der Lüge beschuldigt, stellt Euthydemos den Satz auf: es gebe keine Lüge. Denn was immer jemand sage, so sage er aus allem Seienden doch nichts anderes als gerade das, was er sage und unter allem Seienden sei auch dieses gesagte als eines davon enthalten. Wer aber Seiendes ausspreche, der spreche Wahres und mithin habe auch Dionysodoros Seiendes gesagt und nicht gelogen (4).

Da Ktesippos durch diese Beweisfürung nicht überzeugt ist und einwendet, Dionysodoros habe nicht gesagt, was sei, stellt

Digitized by Google

Euthydemos die weitere Behauptung auf: Nichtseiendes könne gar nicht gesagt werden. Denn Nichtseiendes könne gewiß nicht getan werden, nun sei aber das Sagen als solches schon ein Tun, wie denn die Redner vor dem Volke schon durch ihr bloßes Reden etwas tun; mithin könne Nichtseiendes auch nicht einmal gesagt werden und daher sage auch Dionysodoros nur Wahres und Seiendes (5).

Er sage freilich in gewißem Sinne Seiendes, antwortet Ktesippos, aber er sage nicht, wie es sich tatsächlich verhalte. Hier fällt Dionysodoros mit einem Wortspiel ein. Wenn man von den Dingen immer so spreche, wie sie sich verhalten und wenn gerade die Guten dieß tun, so komme heraus, daß die Guten oft schlecht reden. Denn wenn sie von schlechten Dingen so reden wollen, wie diese sich verhalten, so müßen sie schlecht reden (6).

Da die Redenden hier etwas heftig werden, tritt Sokrates vermittelnd dazwischen und bemerkt, man könne immerhin den Fremdlingen freistellen, den Kleinias umzubringen, wenn sie ihn nur als einen Vernünftigen wieder zum Vorschein bringen, worauf Ktesippos dem Dionysodoros entschuldigend erklärt, er habe ihn nicht beschimpfen sondern nur ihm widersprechen wollen. Dieß giebt dem letzteren Anlaß zu der Behauptung: es gebe kein Widersprechen. Er beweist dieselbe unter ausdrücklicher Berufung auf den vorhergegangenen Satz, daß man Nichtseiendes nicht sagen könne. Wenn also jedes gesagte ein Seiendes ist, so sind die Aussagen zweier Menschen entweder Aussagen desselben Dinges (oder Seienden) dann müßen sie notwendig dasselbe sagen. Oder es sind die Aussagen verschiedener Dinge, dann sagen sie allerdings verschiedenes aber nicht widersprechendes, weil sie eben von verschiedenen Dingen (oder Seienden) sprechen. Weder in dem einen noch in dem anderen Falle liegt ein Widerspruch vor (7).

Hier schweigt Ktesippos. Sokrates aber drückt über das Gehörte seine Verwunderung aus und bemerkt, der soeben von Dionysodoros begründete Satz sei schon von der Schule des Protagoras und noch früher aufgestellt worden; derselbe bedeute, daß es kein Falschreden, in weiterer Folge aber auch, daß es keine falsche Vorstellung, überhaupt keinen Unverstand und daher

Digitized by Google

auch kein unrichtiges Handeln gebe. Alles dieß geben die Sophisten zu. Dann aber, fährt Sokrates fort, erhebt sich die Frage: was ist denn euer Geschäft? worin wollt ihr denn die Menschen unterrichten, wenn sie ohnedieß nicht falsch denken, reden oder handeln können? Diese „unbequeme“ Frage lehnt Dionysodoros mit der Bemerkung ab, es sei abgeschmackt auf längst abgetane Dinge zurückzukommen, mit dem jetzt gesagten aber wiße Sokrates nichts anzufangen. Sokrates aber läßt ihn noch nicht los. Was meint denn, fragt er, deine Rede, daß ich mit dem jetzt gesagten nichts anzufangen wiße? Sie kann wol nichts anderes meinen, als daß ich dich nicht zu widerlegen wiße. Nun ist aber gerade nach eurer Behauptung das Widersprechen und Widerlegen unmöglich, was also meint deine Rede? Dionysodoros entzieht sich abermals der Antwort durch einen Witz. Ein Ding, sagt er, kann nur dann etwas meinen, wenn es eine Seele hat, eine Rede aber hat keine Seele, wie kannst du also fragen, was eine Rede meine? (8) Ich habe gefehlt, antwortet Sokrates. Oder habe ich etwa doch nicht gefehlt, da es ja nach deiner Behauptung ein Fehlen und Falschreden gar nicht giebt? Dann aber hattest du unrecht mich zu tadeln. Habe ich aber doch gefehlt, so hattest du unrecht zu behaupten, daß man nicht fehlen könne. Wie also wollt ihr euren Satz retten, daß man nicht fehlen könne?

Wiederum wirft Ktesippos eine heftige Bemerkung ein, Sokrates aber beschwichtigt ihn nochmals und meint, die Sophisten hätten wol noch immer nicht Ernst gemacht, er wolle sie daher neuerlich bitten, ihre Kunst zu zeigen und ihnen zu diesem Ende eine zweite Probe geben, wie er eine unterweisende Gesprächfürung sich vorstelle.

IV. Zweites Gespräch des Sokrates mit Kleinias.

(c. 17—19.)

In einem zweiten Gespräche mit Kleinias erörtert nun Sokrates die am Schluße des ersten aufgestellte Frage, welches diejenige Erkenntniß sei, durch deren Besitz der Mensch glückselig werde. Vor allem, sagt er, ist soviel klar, daß die gesuchte Erkenntniß uns einen Nutzen bringen muß. Nutzen aber bringt uns

Digitized by Google

nach dem gesagten nicht der bloße Besitz sondern erst die richtige Verwendung deßen, was wir Güter nennen. Denn selbst wenn wir verstünden, Steine in Gold zu verwandeln oder wenn wir gar die Kunst besäßen unsterblich zu machen, so würden doch Gold und Unsterblichkeit uns nichts helfen, wenn wir nicht wüßten, wie wir sie zu gebrauchen haben. Die gesuchte Erkenntniß muß daher eine solche sein, welche nicht nur sogenannte Güter hervorzubringen sondern auch den rechten Gebrauch derselben zu lehren weiß, in welcher also das Hervorbringen mit dem Gebrauchenwißen zusammenfällt. Wenn wir nun die menschlichen Wißenschaften und Künste durchgehen, so finden wir keine, welche diesen Anforderungen entspricht; sie alle wißen nur gewiße Dinge hervorzubringen, über den rechten Gebrauch derselben aber geben sie keinen Aufschluß. Hinsichtlich einiger Künste wird dieß von Sokrates selbst, hinsichtlich anderer aber von Kleinias mit einem bei diesem schüchternen und unerfarenen Jünglinge höchst überraschenden Redefluß dargetan, so daß der zuhörende Kriton sich zu der Bemerkung veranlaßt sieht, es müße ein anderer und weit beßerer als Kleinias gewesen sein, der diese Ausfürungen vorgebracht habe.[1]) Insbesondere setzt Kleinias aus-

[1]) Der Umstand, daß Platon hier den Kleinias, welchen er kurz vorher (p. 279 D) als besonders jung und unerfaren bezeichnet hatte, so reife und selbständige Ansichten aussprechen läßt, hat verschiedenartige Erklärungsversuche hervorgerufen. Selbst Bonitz (Plat. Stud. S. 120 Anm. 14 und S. 143) spricht die eigentümliche Ansicht aus, der Scherz des Sokrates weise darauf hin, „daß die bloß skizzenhafte Andeutung des Verfarens, durch welches Jünglinge der Philosophie zu gewinnen sind, den Erfolg des wißenschaftlichen Verkehres, der in Wirklichkeit nur ein allmählicher ist, in einer wunderbar scheinenden Weise an den Anfang des Verfarens rückt". Gegenüber der Erklärung Steinharts, welcher annimmt, der Knabe Kleinias sei tatsächlich in aller Geschwindigkeit von Sokrates zum Dialektiker gemacht worden (Müller-Steinhart II S. 11, 12), hat diejenige von Bonitz den Vorzug, rückhaltlos anzuerkennen, daß Kleinias zu solchen Ansichten nicht plötzlich sondern nur allmählich gelangen konnte. Allein wenn Platon wirklich eine so wunderbare Vorrückung des Endes an den Anfang beabsichtigte, so könnte man ein solches Verfaren weder einleuchtend noch geschmackvoll nennen, denn es wird wol jeder unbefangene Leser die Darstellung des Sokrates ebenso ungläubig aufnemen, wie Kriton dieß tut. Beide diese Erklärungen werden jedoch schon dadurch ausgeschloßen, daß Platon selbst sogleich und zwar sowol durch den Mund des Sokrates wie durch den des Kriton uns ganz deutlich sagt, daß die Worte des Kleinias eben nicht Worte des Kleinias sondern des Sokrates waren, wärend wenn eine jener Er-

Digitized by Google

einander, daß weder die Kunst des Redenverfaßens noch die Kriegskunst, noch die Meß- und Rechenkunst, noch die Sternkunde die gesuchte sein könne, da die Redenschreiber ihre Reden erst den Gerichtsrednern, die Heerfürer ihre Eroberungen den Staatsmännern, die Meß- und Sternkundigen ihre Figuren und Zalen erst den Dialektikern zur Verwendung übergeben müßten. Endlich meint Sokrates in der Staatskunst, welche mit der Königskunst identisch sei, die gesuchte gefunden zu haben, weil sie die übrigen Künste beherrsche und die von diesen verfertigten Werke zur nutzbringenden Verwendung überneme. Doch bei näherer Betrachtung stellt sich auch dieß als unrichtig heraus. Denn man pflegt als das Werk der Staatskunst zu bezeichnen, daß sie den Bürgern Reichtum, Freiheit und Ordnung verschaffe. Nun hat sich aber gezeigt, daß alle diese Dinge an sich weder gut noch böse sind und daß nur eine gewiße Erkenntniß uns als gut gelten kann. Die Staatskunst müßte daher um uns glücklich zu machen uns eine Erkenntniß mitteilen. Welche aber kann dieß sein? An die Kunst der Schuhmacherei oder des Hausbaues und alle derlei weder gut noch böse Künste ist hier nicht zu denken und es bleibt endlich nur übrig zu sagen, die Erkenntniß, welche die Staatskunst uns mitteile, sei sie selbst. Allein worin macht uns diese Erkenntniß weise und wozu gut? Da alle jene an sich weder gut noch bösen Ziele, von welchen vorher die Rede war, hier ausgeschloßen sind, könnte man höchstens sagen, sie mache uns dazu gut, daß wir wieder andere gut machen und diese wieder andere und so fort in ewigem Einerlei. Wozu uns also die Staatskunst gut macht, vermögen wir nicht zu sagen und wir wißen daher jetzt so wenig wie vorher, welches die Erkenntniß ist, durch die wir glückselig werden.

Nachdem Kriton, wie schon erwähnt, den Sokrates durch die Bemerkung unterbrochen hatte, daß der unerfarene Kleinias unmöglich solche Dinge könne gesprochen haben, wie Sokrates sie ihm in den Mund legt, beteiligt er sich auch weiter an der

klärungen richtig wäre, Platon daran festhalten müßte, daß diese Worte dem Kleinias angehören. Somit liegt der Scherz des Sokrates gerade darin, daß er seine eigenen Gedanken dem Kleinias in den Mund legt. Über die Bedeutung dieses Scherzes wird weiter unten gesprochen werden.

Digitized by Google

Erörterung, so daß das Gespräch zwischen Sokrates und Kleinias in seinem letzten, mit der Staatskunst sich beschäftigenden Teile zu einem Gespräche zwischen Sokrates und Kriton wird.

V. Drittes Sophistengespräch.

(c. 20—29.)

Nach dem Schluße seines zweiten Gespräches mit Kleinias richtet Sokrates an die beiden Sophisten die inständige Bitte, nun endlich mit ihrer Kunst Ernst zu machen und ihn sowie den Kleinias aus der Verlegenheit zu retten, in welche sie durch den unbefriedigenden Ausgang ihrer Untersuchung versetzt seien. Die Sophisten erklären sich hiezu bereit und beginnen damit, daß sie dem Sokrates beweisen, er brauche sich um die gesuchte Erkenntniß nicht weiter zu bemühen, denn er wiße ohnehin alles und besitze daher auch jene Erkenntniß. Sie knüpfen dann je nach dem zufälligen Anlaß eines im Gespräche gefallenen Wortes eine Reihe weiterer Trugschlüße an, welche in keinem inneren Zusammenhange stehen und daher auch in dieser Inhaltsangabe nur unverbunden an einander gereiht werden können. Es sind die folgenden.

Beweis, daß Sokrates alles wiße. Ein Ding kann nicht das, was es ist, zugleich nicht sein. Sokrates weiß einiges, ist also ein Wißender, folglich kann er nicht zugleich ein Nichtwißender sein, er muß also alles wißen (Trugschluß 9).

Beweis, daß Sokrates schon vor seiner Geburt, ja sogar bevor Himmel und Erde waren, alles gewußt habe und immer wißen werde. Denn Sokrates giebt zu, daß das Organ, womit man wiße, immer dasselbe sei, daß also auch er „immer" mit demselben Organ gewußt habe und wiße; er giebt also zu, daß er immer wiße (10).

Beweis, daß Sokrates vaterlos sei. Denn er hat einen Halbbruder Patrokles, deßen Vater Chäredemos ist. Sophroniskos (des Sokrates Vater) ist aber nicht Chäredemos und da Chäredemos Vater ist, muß Sophroniskos Nichtvater sein. Er kann also auch nicht Vater des Sokrates sein (11).

Beweis, daß des Ktesippos Vater zugleich Vater aller Menschen und Tiere sei, denn er wäre sonst Vater und zugleich Nichtvater (12).

Digitized by Google

Beweis, daß des Ktesippos Vater ein Hund ist. Denn der Hund, den du besitzest, sagt Dionysodoros zu Ktesippos, ist dein; er ist aber auch Vater, denn er hat Junge. Er ist also „dein" und „Vater", folglich ist er dein Vater und wenn du deinen Hund schlägst, so schlägst du deinen Vater (13).

Es ist nicht richtig, daß es vorteilhaft ist viel gutes zu haben, denn sonst müßte, da die Arznei dem Kranken gut ist, es auch gut sein, ihm viel Arznei, also etwa einen Wagen voll Nießwurz einzugeben (14).

Gute Dinge möchte man wol immer und überall haben? fragt Dionysodoros den Ktesippos, was dieser bejaht. Dann ist wol, versetzt jener, derjenige glücklich zu preisen, der ein paar Talente Goldes im Magen und im Schädel hat (14 a).

Welche Dinge kann man sehen, fragt Euthydemos, solche, die des Sehens fähig sind oder solche, die des Sehens nicht fähig sind? Die des Sehens fähig sind, antwortet Ktesippos. Nun siehst du doch, sagt jener, unsere Kleider, was aber sind diese fähig zu sehen? (15)[1])

Es folgt ein mit dem griechischen Ausdruck untrennbar zusammenhängender Witz, durch welchen herauskommt, daß es möglich sei schweigend zu sprechen und sprechend zu schweigen. Man müßte im Deutschen etwa sagen: Schweigendes Sprechen und sprechendes Schweigen ist doch unmöglich. Und doch wenn du stumme Dinge wie Holz oder Eisen aussprichst, sprichst du schweigendes und wenn du schweigst, so schweigst du sowol von schweigenden als auch von sprechenden Dingen, du schweigst (verschweigst) also auch sprechendes (16 und 17).

Die schönen Dinge, sagt Sokrates, sind schön durch das Beisein des Schönen. Folglich, sagt Dionysodoros, wenn ein Ochse bei dir ist, bist du ein Ochse und da ich jetzt bei dir bin, bist du Dionysodoros (18).

Man soll jedem Menschen tun, was ihm zukommt. Dem Koch kommt das Kochen und dem Schmied das Schmieden zu, folglich soll man den Koch kochen und den Schmied schmieden (19).

[1]) Der Witz kommt im Griechischen deutlicher zur Geltung, doch hat auch der deutsche Ausdruck „des Sehens fähig" zur Not die doppelte Bedeutung: fähig zu sehen und fähig gesehen zu werden.

Digitized by Google

Was dein ist, sagt Dionysodoros, zu Sokrates, kannst du nach Belieben verschenken, verkaufen, auch vertilgen? Sokrates bejaht. Nun sind, fährt jener fort, Apollon, Zeus und Athene deine Götter, folglich kannst du nach deiner Rede auch diese Götter verschenken, verkaufen und vertilgen (20).

Staunend ruft hier Ktesippos: Pyppax Herakles! worauf Dionysodoros sofort fragt: Ist Herakles der Pyppax oder ist der Pyppax Herakles? (21); Ktesippos ist hierüber so verblüfft, daß er erklärt das Gespräch aufzugeben, denn die beiden Männer seien unüberwindlich.

Rauschender Beifall belohnt die Leistungen der Sophisten, auch Sokrates erklärt so außerordentliche Weisheit noch nie gehört zu haben, zugleich aber giebt er den Sophisten den ironischen Rat, ihre Weisheit immer nur unter sich zu treiben und dasselbe ihren Schülern zu empfehlen, da sie sonst leicht zu gemein werden und an Wert verlieren könnte.

C. Schlußgespräch zwischen Sokrates und Kriton.

(c. 30—32.)

An diese Erzälung des Sokrates schließt sich noch ein kurzes Gespräch desselben mit Kriton. Der letztere bemerkt, er habe schon mit einem Zuhörer der gestrigen Unterredung gesprochen, einem Manne, der stark darin sei, gerichtliche Reden für andere zu verfaßen, der jedoch selbst die Gerichtsstätte nie betrete. Dieser habe über die albernen Späße der beiden Sophisten, welche doch noch zu den besten ihrer Gattung gehören, sich sehr bitter geäußert und deshalb die Philosophie als etwas ganz wertloses bezeichnet. Und so sei nun Kriton wegen seiner Söhne in großer Verlegenheit, denn einerseits im Hinblick auf Sokrates halte er es für das wichtigste für den Unterricht derselben Sorge zu tragen, andererseits wenn er diejenigen betrachte, die sich mit dem Unterrichte der Jugend befaßen, könne er sich kaum entschließen seine Söhne zur Philosophie anzueifern. Sokrates antwortet ihm, jener Tadler sei eben einer von denjenigen, welche sich besonders weise dünken, weil

Digitized by Google

sie behaupten, man müße zwischen Philosophie und der Beschäftigung mit öffentlichen Angelegenheiten sich in der Mitte halten und sich mit beiden nur soweit einlaßen als nötig; ein solches Mittelding aber sei weder rechte Staatskunst noch rechte Philosophie. Diese Leute nun seien es, welche die Philosophie in jeder Weise in Verruf zu bringen suchen und die den Euthydemos und seinesgleichen nur deswegen tadeln, weil diese bei der Menge den größeren Erfolg haben und weil die Tadler hoffen durch Herabsetzung der Philosophie für sich selbst den Ruhm der größten Weisheit zu erlangen. Kriton aber möge bedenken, daß in jedem menschlichen Tun der Schlechten viele, der Guten aber nur wenige seien und er möge daher nicht auf die Personen, welche sich mit der Philosophie befaßen sondern auf die Philosophie selbst hinsehen und wenn er diese als etwas gutes befunden habe, getrost ihr nachgehen und auch seine Söhne zu ihr hinleiten.

Digitized by Google

Zur Erläuterung.

I. Der allgemeine Zweck und die Gliederung des Werkes.

Das Hauptgespräch im Euthydemos nimmt davon seinen Ausgang, daß Sokrates die beiden Sophisten, welche sich in prahlerischen Worten als die größten Meister in der Beibringung der Tugend bezeichnet hatten, um eine Probe ihrer Kunst ersucht. Die Aufgabe, welche er ihnen zu diesem Ende stellt, ist eine ethisch-propädeutische und wird von Sokrates selbst als solche bezeichnet (c. 4); nicht das Wesen der Tugend selbst soll untersucht, sondern es soll nur der Jüngling Kleinias zu der Überzeugung gebracht werden, daß man überhaupt „die Weisheit suchen und Fleiß auf die Tugend wenden müße". Da Sokrates mit der Weise, in welcher die Sophisten das Gespräch mit Kleinias gefürt haben, nicht zufrieden ist, nimmt er selbst die Lösung der Aufgabe in Angriff, um ihnen zu zeigen, wie er ein erziehendes Gespräch mit einem bildungsfähigen Jüngling sich vorstelle. Er erneuert hierauf seine Bitte an die Sophisten und stellt ihnen, nachdem die erste Aufgabe von ihm selbst erledigt wurde, eine zweite, welche etwas tiefer in die Sache eingeht. Es soll nämlich jetzt mit dem Jüngling die Frage besprochen werden, ob er sich um jedes Wißen ohne Ausname bemühen müße oder ob es eine bestimmte einzelne Wißenschaft gebe, durch deren Besitz er gut und glücklich werden könne. Abermals ist Sokrates mit dem Verfaren der Sophisten nicht zufrieden und sieht sich genötigt die aufgestellte Frage selbst mit Kleinias zu erörtern. Da aber diese Erörterung nicht wie die erste zu einem befriedigenden Ergebniß fürt, richtet Sokrates ein drittes Mal an die Sophisten die Bitte, nun endlich mit ihrer Kunst

Digitized by Google

Ernst zu machen und ihm und dem Kleinias aus der Verlegenheit zu helfen, in welche die gepflogene Untersuchung sie verwickelt habe. Die Sophisten nemen nun ein drittes Mal das Wort, aber nicht um die zur Glückseligkeit fürende Erkenntniß nachzuweisen sondern um jenes Feuerwerk von Trugschlüßen und Wortspielen aufzufüren, welches zuletzt in die albernsten Schuljungenwitze ausläuft und in der Frage, ob Herakles der Pyppax sei, seinen würdigen Abschluß findet. Ein und derselbe Vorgang wiederholt sich also zwei- oder eigentlich dreimal; jedesmal wird von Sokrates eine Aufgabe gestellt, an welcher zuerst die Sophisten ihre Kunst versuchen sollen und deren Lösung er dann selbst zu unternemen genötigt ist. Diese in mehreren Parallelen durchgefürte Nebeneinanderstellung des sophistischen und des sokratischen Verfarens bildet demnach den Grundplan des Euthydemos.

Wenn wir nun das Verfaren der Sophisten in allen drei Darstellungen, welche Platon demselben gewidmet hat, betrachten, so finden wir, daß sie nicht ein einzigesmal den Versuch machen sich mit der gestellten Frage zu beschäftigen. Sie richten überhaupt nur in dem ersten kurzen Gespräche (c. 5 und 6) das Wort an Kleinias und auch da ist es ihnen nicht um die Belehrung sondern um die Beschämung des Knaben zu tun, wie aus den von Dionysodoros dem Sokrates ins Ohr geflüsterten Bemerkungen (p. 275 E, p. 276 D) hervorgeht. Bei ihrem zweiten und dritten Auftreten wenden sie sich überhaupt nicht mehr an Kleinias sondern ausschließlich an Sokrates und Ktesippos und ihr Bestreben ist wiederum nur darauf gerichtet, den Gegner zu widerlegen oder ihm irgend einen Widersinn in den Mund zu legen. Wenn sie hiebei, wie es mehrmals geschieht, in die Enge getrieben werden, so suchen sie ihre Verlegenheit dadurch zu verbergen, daß sie unter irgend einem Vorwande sich weigern über den in Verhandlung stehenden Punkt ferner Rede zu geben und durch einen eingestreuten Wortwitz das Gespräch auf andere Dinge zu lenken trachten, wobei nach Umständen ein Bruder dem anderen hilfreich beispringt.

Zu diesem Verfaren bildet dasjenige des Sokrates in allen Punkten das Gegenstück. Er hält sich jedesmal mit dem größten Ernst an die selbstgewälte Aufgabe, er richtet demgemäß, soweit diese in Frage kommt, seine Worte ausschließlich an Kleinias und

Digitized by Google

es gelingt ihm durch das erste Gespräch den Jüngling zu der Einsicht zu bringen, daß er vor allem nach Weisheit streben müße. Das zweite Gespräch liefert zwar nicht das gewünschte Ergebniß, aber Sokrates, weit entfernt seine Verlegenheit zu verbergen, gesteht dieselbe unumwunden zu und nimmt gerade von ihr den Anlaß die Sophisten nochmals um Hilfe anzurufen.

Diese Gegenüberstellung des beiderseitigen Verfarens empfängt aber ihre rechte Beleuchtung erst durch das Schlußgespräch zwischen Sokrates und Kriton, in welchem der letztere dem ersteren erzält, daß er schon mit einem Zuhörer der gestrigen Unterredung gesprochen und daß dieser sich über das Treiben der Sophisten und über die ganze Philosophie höchst geringschätzig geäußert habe. Mit der Verurteilung des Treibens der Sophisten konnte nun Sokrates nicht anders als einverstanden sein. Wenn er dennoch gegen den Ausspruch dieses Tadlers Einwendungen erhebt, so können sie sich nur darauf beziehen, daß dieser sein abfälliges Urteil über die Sophistik in ungerechter Weise auf die Philosophie ausgedehnt hatte. Dieß erklärt denn Sokrates auch sofort seinem Freunde Kriton. Die Redenschreiber, sagt er, welche sich zwischen Philosophie und Staatsgeschäften in der Mitte halten und sich deshalb besonders weise dünken, tadeln den Euthydemos und deßen Anhang, weil sie glauben dadurch die Philosophie überhaupt in schlechten Ruf zu bringen und ihre eigene Weisheit emporzuheben. Allein sowie die Turnkunst etwas gutes bleibt, wenn auch manche sich darin ganz lächerlich geberden, ebenso darf man auch die Philosophie nicht deswegen verwerfen, weil unberufene sich in sie einmengen und sie zur Sophistik verzerren, sondern man muß hier wie überall die Sache selbst prüfen und wenn man sie gut befunden hat, sie selbst betreiben sowie auch andere zu ihr anleiten.

Alles dieß läßt über die Absicht Platons bei Abfaßung des Euthydemos keinen Zweifel übrig. Platon wollte damit einen Protest erheben gegen die Zusammenwerfung und Verwechselung der Philosophie mit der Sophistik, insbesondere insoferne es sich um den Beruf der einen und der anderen zur Heranbildung der Jugend handelt. Platon giebt diesem Proteste die Form, daß er an einem anschaulichen Beispiele das Verfaren und die Erfolge

Digitized by Google

der Sophisten einerseits, des echten Philosophen andererseits zur Darstellung bringt und in dem Schlußgespräche die Nutzanwendung zieht oder vielmehr mit deutlichen Fingerzeigen den Kriton auf die Nutzanwendung hinweist.[1])

Hiemit ist jedoch die Bedeutung des Euthydemos lange nicht erschöpft. Um diese vollständig zu erkennen muß in eine genauere Betrachtung der einzelnen Gespräche eingegangen werden, aus welchen das Werk sich zusammensetzt.

Für das Verständniß dieser einzelnen Gespräche und insbesondere der drei Sophistengespräche hat Bonitz in seiner vortrefflichen Abhandlung über den Euthydemos (Platonische Studien, 3. Aufl. S. 93—151) ein wertvolles Hilfsmittel geliefert. Ausgehend von dem Gedanken, daß der Anordnung der Trugschlüße in ihrem ganzen Umfang ein bestimmter Plan zu Grunde liege, hat Bonitz dieselben in Hinsicht auf Form und Inhalt einer genauen Prüfung unterzogen und dadurch ihre planmäßige Folge nach beiden Gesichtspunkten zu ermitteln gesucht. Es wird die weitere Untersuchung ebenso sehr unterstützen wie abkürzen, zunächst auf die Ergebniße von Bonitz einen Blick zu werfen.

In Hinsicht auf die Form teilt Bonitz die Trugschlüße in vier Gruppen ein. Er unterscheidet nämlich (S. 106 f.) vier verschiedene Kunstmittel, deren die Sophisten sich bedienen: 1) den Gebrauch mehrdeutiger Worte (hier des Wortes *μανθάνειν*) bald in der einen bald in der anderen Bedeutung, worauf die Trugschlüße des ersten Sophistengespräches (Nr. 1 und 2) beruhen, 2) die Identifizirung des Subjektes mit seinem Prädikate, auf welcher die Mehrzal der Trugschlüße des zweiten Sophistengespräches

[1]) Im Großen und Ganzen stimmen die obigen Ausfürungen mit denjenigen von Bonitz in deßen Platonischen Studien S. 119—126 überein und stellen sich als eine Ergänzung derselben dar. Bonitz bezeichnet den Zweck des Euthydemos wie folgt: „Der Beruf der Philosophie, die wahre Bildnerin der Jugend zu sein, wird gerechtfertigt gegenüber der Scheinweisheit, die an ihre Stelle eintreten will, durch Selbstdarstellung der einen und der anderen“ (Pl. St. S. 126). Was dieser Formel meines Erachtens fehlt, ist der von Platon so deutlich ausgesprochene Protest gegen die Verwechselung der Philosophie mit der Sophistik. Überdieß ist zu bemerken, daß man im Euthydemos, wo zwar viele philosophische Fragen gestreift werden, aber keiner derselben eine eingehende Untersuchung gewidmet wird, nicht eigentlich von einer Selbstdarstellung der Philosophie sondern nur des philosophischen Verfarens sprechen kann.

Digitized by Google

nämlich Nr. 3, 4, 5 und 7 beruhen, wärend Nr. 6 und 8 nur eingestreute Wortspiele sind, 3) die Weglaßung beschränkender Bedingungen eines Urteils, wodurch dieses eine falsche Allgemeinheit erhält; hierauf seien die Trugschlüße 9—12, teilweise auch 13 und 14 des dritten Sophistengespräches zurückzufüren, endlich 4) die Verdrehung syntaktischer Verhältniße, welche die übrigen Trugschlüße des dritten Sophistengespräches (15—21) ausfüllt, jedoch mit Ausname des Trugschlußes 18, des Scherzes über die platonischen Ideen, welcher „in eine ihm fremde Umgebung" gestellt sei und „die Absicht bestimmter Beziehung auf historische Vorgänge" mit größter Wahrscheinlichkeit erraten laße (S. 113). — Mit Rücksicht auf den Inhalt dagegen bringt Bonitz die Trugschlüße in zwei Abteilungen: 1) die Trugschlüße 1—10, d. h. diejenigen der zwei ersten Sophistengespräche und die beiden ersten Trugschlüße des dritten, 2) die übrigen Trugschlüße (11—21) des dritten Sophistengespräches. In der ersten Hälfte bewege sich die Discussion um die beiden Begriffe Lernen und Wißen, deren Untersuchung und Feststellung für die Philosophie unerläßlich und gerade damals vielfach streitig gewesen sei; in der zweiten Hälfte zeige das Herumspringen unter den verschiedensten Gegenständen, daß eben die Gegenstände selbst gleichgiltig seien, es könne sich, nachdem die Begriffe des Lernens und Wißens aufgehoben seien, nur noch um Wortspielereien handeln und daher sei die willkürliche Mannigfaltigkeit der Gegenstände für den zweiten Teil der Trugschlüße ebenso positiv charakteristisch wie die erste Hälfte durch die Gemeinsamkeit eines Gegenstandes zusammengehalten werde (Bonitz S. 114 und 115).

Was an diesen Gliederungen zunächst auffällt, das ist, daß keine derselben sich mit der aus dem Werke selbst ersichtlichen Gliederung deckt. Bonitz bringt die Trugschlüße nach seinem formalen Einteilungsgrunde in vier, nach dem sachlichen in zwei Gruppen, Platon aber hat sie in drei Gruppen geordnet und diese dadurch von einander geschieden, daß er die ganz anders gearteten Gespräche des Sokrates mit Kleinias zwischen sie eingeschoben hat. Eine Abweichung von dieser durch Platon so bestimmt bezeichneten Gliederung ist aber kaum vereinbar mit dem von Bonitz selbst (in der Vorrede S. VI) aufgestellten und gewiß unanfecht-

Digitized by Google

baren Grundsatze, daß dem Erklärer Platons „strenge Unterordnung unter den von Platon eingeschlagenen Gedankengang und die von ihm selbst beabsichtigte und kenntlich genug bezeichnete Gliederung“ zukomme. Überdieß lehrt die nähere Betrachtung, daß die von Bonitz gewälten Einteilungsgründe nicht geeignet sind, die von ihm aufgestellte doppelte Gliederung zu begründen.

Was zunächst die Einteilung nach den sophistischen Kunstmitteln betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, daß in den von Bonitz aufgestellten Gruppen 1, 3 und 4 die von ihm bezeichneten Kunstmittel wirklich zur Anwendung kommen. Anders aber steht es mit der zweiten Gruppe oder den Trugschlüßen des zweiten Sophistengespräches, welche nach Bonitz auf der Voraussetzung der Identität von Subjekt und Prädikat beruhen sollen. Bonitz selbst erklärt (S. 118), in diesen Trugschlüßen sei „die Zusammengehörigkeit des Inhaltes so bedeutend, daß man es immerhin werde fraglich laßen müßen, ob es überwiegend die Gleichartigkeit der logischen Form sei, welche hier die Gruppirung bestimme“. Hiezu ist vor allem zu bemerken, daß es kaum angeht, den Satz, daß das Subjekt mit seinem Prädikate identisch sei, als ein formallogisches Prinzip zu bezeichnen. Es wird sich aber ferner zeigen, daß es überhaupt nicht dieser Satz ist, auf welchem die Trugschlüße der zweiten Gruppe beruhen.

Die ganze Gruppe umfaßt sechs Trugschlüße, Nr. 3—8, von welchen Nr. 6 und 8 nur eingestreute Wortspiele sind, daher sie von Bonitz selbst als außer der Einteilung stehend bezeichnet werden. Aber auch bei dem Trugschluße 5, welcher mit Nr. 4 und Nr. 7 auf das innigste zusammenhängt, findet er, daß jener Gesichtspunkt nur mittelbar darin zur Geltung komme. Es bleiben also die Trugschlüße 3, 4 und 7, welche dieser Gruppe ihr eigentümliches Gepräge geben sollen. In dem Trugschluße 3, dem ersten dieser Gruppe, sagt Dionysodoros: Wenn ihr wollt, daß Kleinias weise werde, so heißt das seinen Untergang wollen; denn ihr wollt, daß er werde, was er nicht ist und nicht mehr sei, was er jetzt ist, wenn ihr aber wollt, daß er nicht mehr sei, der er ist, so wollt ihr ja, daß er untergehe. — Wenn nun hier der Sophist von der Voraussetzung ausgienge, daß Kleinias mit dem Prädikate der Unweisheit identisch sei, so wäre die Folgerung,

Digitized by Google

welche er ziehen müßte, die, daß die Freunde des Kleinias etwas unmögliches begehren. Denn der unweise Kleinias könnte niemals ein weiser Kleinias werden und würde dieß am allerwenigsten dadurch, daß er untergienge. Aus der Identifizirung des Kleinias mit dem Prädikate der Unweisheit ist also der Sophistenwitz nicht zu erklären, sondern dieser muß anderswo liegen. Er liegt in dem Spiele, welches der Sophist mit dem Begriffe des Werdens treibt. Im Werden ist das Aufhören eines früheren Zustandes mit dem Beginn eines neuen untrennbar verbunden. Der Sophist aber trennt das begrifflich untrennbare, er macht aus dem Einen Wunsche scheinbar zwei, nämlich daß Kleinias aufhöre zu sein, was er ist und daß er werde, was er nicht ist, und indem er dann das eine Glied des Satzes, welches nur die Kehrseite des anderen ist, wegläßt, gelangt er zu der gesuchten Schlußfolgerung. Dieser Trugschluß würde daher eher in die dritte der von Bonitz aufgestellten Gruppen gehören, denn auch hier liegt das Kunststück in der Weglaßung eines wenngleich unausgesprochenen beschränkenden Beisatzes. Daß diese Auffaßung die richtige ist, wird auch durch die spätere Äußerung des Sokrates in cap. 13 bestätigt, welche die Antwort auf diesen Trugschluß enthält. Wir wollen, sagt Sokrates, den Fremdlingen gerne gestatten den Knaben umzubringen, wenn sie ihn nur als einen weisen wieder zum Vorschein bringen. Sokrates beseitigt also das Sophistenkunststück, indem er im Begriffe des Werdens die andere Seite wiederherstellt.

Noch weniger aber als im Trugschluße 3 kann der von Bonitz gewälte Einteilungsgrund in den Trugschlüßen 4, 5 und 7 gefunden werden. In diesen füren die Sophisten folgende Behauptungen aus: es giebt keine Lüge (4), es giebt kein Sagen des Nichtseienden (5), es giebt keinen Widerspruch (7). Obgleich die enge Zusammengehörigkeit dieser Sätze auf den ersten Blick klar ist und von Bonitz keineswegs verkannt wird, muß dieser in Betreff des Trugschlußes 5 doch erklären, daß es „mindestens zweifelhaft“ sei, ob er auf derselben Voraussetzung beruhe wie 3, 4 und 7 und schon dieser Eine Umstand muß gegen die Einteilung Bedenken erwecken. Um so deutlicher, meint Bonitz, soll sein Einteilungsgrund in den beiden anderen Trugschlüßen zur

Digitized by Google

Geltung kommen und zwar am deutlichsten in dem Satze, daß es keinen Widerspruch gebe (Bonitz S. 107). Es wird daher für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung genügen, die Haltbarkeit der von Bonitz aufgestellten Einteilung am siebenten Trugschluße zu prüfen.

Es ist unmöglich, sagt der Sophist, daß zwei Menschen sich widersprechen. Denn entweder sagen beide den Logos desselben Dinges aus, dann sagen beide dasselbe. Oder keiner von beiden sagt dieses Dinges Logos aus, dann widersprechen sie sich nicht, weil keiner von beiden dieses Dinges erwähnt. Oder endlich einer von ihnen sagt dieses Dinges, der andere eines anderen Dinges Logos aus, auch dann widersprechen sie sich nicht, weil der eine nicht von demselben Dinge spricht wie der andere. Es giebt also keinen Fall, in welchem ein Widerspruch denkbar wäre. Hiezu bemerkt Bonitz, unter dem Worte Logos könne in diesem Zusammenhange nur das von dem Dinge ausgesagte Prädikat verstanden werden und wenn aus der Identität des Dinges, von dem die Rede sei, die Identität des Logos folgen solle, so müße vorausgesetzt werden, daß das Ding mit seinem Logos, das Subjekt mit seinem Prädikate identisch sei. Allein dieser Schluß ist nicht bündig. Damit zwei Menschen über ein Ding dasselbe aussagen, ist durchaus nicht nötig, ja es würde nicht einmal genügen, daß sie das Ding mit seinem Prädikate identisch setzen, sondern auch ohne diese Identifizirung werden ihre Aussagen notwendig übereinstimmen, wenn beide über das Ding das richtige aussagen. Wenn etwa zwei Menschen sich über die Höhe eines Baumes äußern, so werden ihre Aussagen notwendig übereinstimmen, wenn beide die Höhe des Baumes richtig angeben. Die stillschweigende Voraussetzung also, von welcher der Sophist hier ausgeht, ist nicht die, daß Subjekt und Prädikat identisch gesetzt werden d. h. daß es nur identische Urteile gebe, sondern die, daß der Mensch immer das richtige sage d. h. daß der Mensch das Maß aller Dinge sei und daß mithin, wenn zwei Menschen über ein Ding verschiedenes aussagen, dieses Ding für sie eben nicht dasselbe sei. Man kann übrigens diese Voraussetzung kaum eine stillschweigende nennen, denn der Sophist stützt seinen Beweis ausdrücklich auf den unmittelbar vorher aufgestellten Satz, daß man das Nichtseiende nicht

Digitized by Google

sagen könne,[1]) welcher nur eine andere Faßung ist für den Satz, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei. Und endlich wird jeder Zweifel durch die unmittelbar nachfolgenden Äußerungen des Sokrates behoben. Nachdem nämlich Dionysodoros den Satz von der Unmöglichkeit des Widerspruches erwiesen hat, nimmt sofort Sokrates das Wort und fürt diesen Satz nicht etwa auf die Voraussetzung der Identität des Dinges mit seinem Logos sondern ausdrücklich auf die protagoreische Lehre zurück, daß der Mensch weder unrichtig reden, noch unrichtig vorstellen noch endlich unrichtig handeln könne, d. h. daß der Mensch das Maß aller Dinge sei.

Für das zweite Sophistengespräch hat sich mithin der von Bonitz angenommene formale Einteilungsgrund als unzutreffend erwiesen und damit muß man diese Einteilung nach der Form der Kunstmittel wol überhaupt fallen laßen. Denn wenn irgendwo so hätte sich dieselbe gerade im zweiten Sophistengespräche zu bewären, welches nicht nur der äußeren Anordnung nach den Mittelpunkt des Werkes bildet sondern auch seinem Inhalte nach das bedeutendste ist, was die beiden Sophisten überhaupt vorzubringen haben.

Was nun die zweite von Bonitz aufgestellte Einteilung, nämlich diejenige nach dem Inhalt der Trugschlüße betrifft, so dürfte in der von Bonitz ihr gegebenen Allgemeinheit auch diese kaum zu halten sein. Ihr zufolge sollen die Trugschlüße 1—10 dadurch zu einer Gruppe verbunden sein, daß in ihnen die Discussion sich um die Begriffe des Lernens und Wißens dreht. Allein wenn auch in einigen dieser Trugschlüße — bei weitem nicht in allen — des Lernens und Wißens in irgend einer Weise Erwähnung geschieht, so kann man doch gewiß nicht sagen, daß auch nur in Einem derselben diesen Begriffen eine ernsthafte, selbst nur vom sophistischen Standpunkte ernsthafte Erörterung gewidmet wird. In den Trugschlüßen 1 und 2 wird freilich vom Lernen gesprochen, aber von einer Discussion dieses Begriffes ist keine Rede, es ist den Sophisten nur darum zu tun, die sämmtlichen Antworten des

[1]) p. 286 A. „Denn wenn du dich erinnerst, o Ktesippos, so haben wir eben erst gezeigt, daß keiner spreche, wie etwas nicht ist, denn das nicht seiende, so erschien es uns, könne niemand sagen."

Digitized by Google

Kleinias als unrichtig darzustellen und ihn zu verwirren, wozu ihnen das Wort Lernen die rein äußerliche Handhabe bietet. Ebenso wird im dritten Trugschluße zwar vom Weisewerden des Kleinias gesprochen, aber auch hier nicht um diesen Begriff zu discutiren sondern um einen damit nicht in der entferntesten Beziehung stehenden Witz anzubringen. Auch die soeben besprochenen Trugschlüße 4, 5 und 7 kann man wol kaum als eine Discussion jener beiden Begriffe bezeichnen. Am auffälligsten aber ist es, daß Bonitz seiner Einteilung zuliebe das dritte Sophistengespräch zerreißt und die beiden ersten Trugschlüße desselben seiner ersten Gruppe einverleibt, wärend sie doch mit den übrigen Trugschlüßen des dritten Sophistengespräches enge zusammengehören. Wenn die Sophisten dem Sokrates beweisen, daß wer Eines wiße Alles wiße, weil der Wißende nicht ein Nichtwißender sein könne (Trugschluß 9), so ist dieß genau dasselbe wie wenn sie später dem Ktesippos dartun, daß wer Eines Menschen Vater sei, aller Menschen und Tiere Vater sei, weil der Vater nicht Nichtvater sein könne (Trugschluß 12). Die Zusammengehörigkeit ist hier eine so augenfällige, daß eine Gliederung, welche diese beiden Sophistenkunststücke in verschiedene Gruppen verweist, unmöglich die richtige sein kann. Wenn hingegen Bonitz über die von ihm in die zweite Gruppe vereinigten Trugschlüße bemerkt, daß für sie gerade das Herumspringen unter den verschiedensten Gegenständen das positiv-charakteristische sei, so ist dieß vollständig zuzugeben. Nur wird man den Einschnitt dort anbringen müßen, wo Platon selbst ihn angebracht hat, nämlich zwischen dem zweiten und dritten Sophistengespräche.

Aus den bisherigen kritischen Bemerkungen, soferne sie richtig sind, dürfte sich bereits ergeben haben, was von vorneherein nicht hätte zweifelhaft sein sollen: daß die sachgemäße Gliederung der Sophistenreden nur die von Platon selbst angeordnete in drei Gruppen ist. Demzufolge bildet zunächst das erste Sophistengespräch eine Gruppe, welche für die ganze Unterredung die Bedeutung eines Vorspieles hat, durch welches wir in die sophistische Art der Behandlung von Streitfragen eingefürt werden sollen. Daß dieses erste Sophistengespräch eine Gruppe für sich sei, ist von Platon noch insbesondere durch mehrere äußere Merk-

Digitized by Google

male bezeichnet worden. Fürs erste ist es, wie Sokrates ausdrücklich hervorhebt (p. 276 D), im Wesen eine und dieselbe Frage, welche den Gegenstand beider Trugschlüße bildet, denn nach der Auslegung der Sophisten heißt Lernen was man schon weiß soviel wie als ein Kluger oder Wißender lernen und Lernen was man noch nicht weiß soviel wie als ein Dummer oder Nichtwißender lernen. Fürs zweite wird nur in diesem ersten Gespräche und dann nie wieder von den Sophisten das Wort an Kleinias gerichtet. Drittens endlich wird nur hier das Doppelspiel aufgefürt, daß der eine Sophist unverzüglich das Gegenteil deßen beweist, was soeben sein Bruder bewiesen hatte. Hier also liegt das bezeichnende Merkmal in einem äußeren formalen Umstande, in der Kunst Satz und Gegensatz mit gleicher Fertigkeit zu beweisen.

Das zweite Sophistengespräch oder die zweite Gruppe, welche die Trugschlüße 3—8 umfaßt, wird eröffnet durch den Beweis, daß die Freunde des Kleinias deßen Untergang wünschen. Es ist schon dargetan worden, daß dieser Beweis ein Sophistenspaß gewöhnlichster Art ist, welcher nur einen paßenden Übergang zu den folgenden Erörterungen bilden soll, indem der von Ktesippos daran geknüpfte Vorwurf der Lüge dem Euthydemos Anlaß giebt, die überraschende Behauptung von der Unmöglichkeit der Lüge aufzustellen. In den nun folgenden Sätzen 4, 5 und 7, zu welchen die Wortspiele 6 und 8 nur einen gelegentlichen Anhang bilden, ruht das Schwergewicht dieses Abschnittes und überhaupt der ganzen Leistung der Sophisten. Diese Sätze und Beweise, welche man nicht schlechtweg als Trugschlüße im gewöhnlichen Sinne des Wortes bezeichnen darf, sagen folgendes: es giebt keine Lüge (4), es giebt kein Aussprechen des Nichtseienden, sondern alles, was man ausspricht, ist Seiendes und Wahres (5), es giebt kein Widersprechen (7). Diese Sätze werden, wie schon bemerkt wurde, nicht durch eine Gemeinschaft der logischen Form zusammengehalten, um so klarer ist dagegen die Zusammengehörigkeit des Inhaltes. Sie werden schon von den Sophisten selbst mit einander in enge Verbindung gebracht. Um den ersten Satz zu stützen bringt Euthydemos den zweiten vor und zieht aus beiden eine und dieselbe Folgerung, daß sein Bruder nicht gelogen

Digitized by Google

sondern wahr gesprochen habe (p. 284 A, p. 284 C); aus dem zweiten Satze leitet dann Dionysodoros den dritten ab. Die innere Beziehung der drei Sätze ist die folgende. Alles, was irgend ein Mensch ausspricht, sagt Euthydemos, ist im Bereiche des Seienden gelegen, es ist ein Seinkönnendes, welchem die Daseinsmöglichkeit ebensowol innewohnt wie seinem Gegenteil; Ktesippos könnte der Möglichkeit nach ebensowol den Untergang des Kleinias wie deßen Erhaltung wünschen. Wer aber ausspricht, was im Bereiche des Seienden liegt, der spricht eben Seiendes aus und lügt nicht. Die Beweisfürung des Euthydemos beruht also darauf, daß das Seinkönnende als ein Seiendes, Wirkliches gesetzt wird. Da aber Ktesippos sich damit nicht zufrieden giebt sondern einwendet, daß das Seinkönnende noch kein Seiendes sei, geht Euthydemos einen Schritt weiter und weist nach, daß alles ausgesprochene als solches ein Seiendes sei; denn das bloße Sprechen ist schon ein Tun oder Wirken und das Nichtseiende kann daher nicht einmal ausgesprochen werden, weil es schon dadurch zu einem Seienden würde. Aus diesem Satze nun folgt von selbst, daß es keinen Widerspruch gebe. Denn wenn alles gesprochene ein Seiendes und daher ein Wahres ist, so gestattet der scheinbare Widerspruch zweier Äußerungen nur den Schluß, daß jede derselben ein anderes Seiendes ausspreche d. h. ein anderes Ding zum Gegenstande habe.

Die drei Sätze aber haben noch einen tieferen Zusammenhang, sie beruhen nämlich auf einer gemeinschaftlichen Grundlage und diese ist der protagoreische Fundamentalsatz, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei. Die Beweisfürung des Euthydemos läßt sich in die Worte zusammenfaßen: der Mensch spricht immer wahr, denn alles gesprochene ist als solches ein Seiendes. Diese Auffaßung bleibt, wie es bei Sophisten dieser Gattung natürlich ist, an der Oberfläche haften, sie hat es nur mit dem Sprechen, nicht mit dem Denken zu tun. Bezeichnender Weise ist es erst Sokrates, welcher darauf hinweist, daß das Wahrsprechen aus dem Wahrdenken hervorgehen müße und welcher damit die Behauptungen beider Sophisten auf ihren prinzipiellen Grund zurückfürt. Ihr behauptet, sagt er (c. 15), daß der Mensch nicht falsch sprechen könne, dann aber muß man auch annemen, daß er nicht falsch vorstellen könne, daß es überhaupt keinen Unverstand und keinen

Digitized by Google

Irrtum gebe, mit anderen Worten: daß alles, was der Mensch denkt, für ihn subjektive Wahrheit habe oder daß er selbst das Maß aller Dinge sei. Mit diesen Sätzen der Sophisten wird demnach der innerste Kern der protagoreisch-sophistischen Lehre berürt und dieß ist es, was der zweiten Gruppe der Sophistenreden ihre besondere Wichtigkeit giebt. Sokrates knüpft an seine Bemerkungen auch sofort eine Bestreitung der protagoreischen Lehre, ohne jedoch auf das Wesen derselben tiefer einzugehen, da dieß solchen Gegnern gegenüber kaum tunlich wäre. Er begnügt sich ihnen nachzuweisen, daß sie durch ihre Sätze ihrer eigenen Wirksamkeit den Boden entziehen, denn wenn der Mensch notwendig richtig denkt, spricht und handelt und jeder Irrtum ausgeschloßen ist, so kann er von den Sophisten nichts mehr lernen. Immerhin ist damit, daß Sokrates sich an diesem einzigen Punkte in eine ernsthafte Erörterung mit den Sophisten einläßt oder dazu wenigstens den Versuch macht, ausgedrückt, daß hier wirklich ein Gegenstand ernster Erwägung vorliege. Und um dieß deutlich hervorzuheben, hat es Platon wiederum an einem bezeichnenden äußeren Merkmale nicht fehlen laßen. Die Sophisten nämlich füren ihre drei Sätze ausschließlich im Gespräche mit Ktesippos durch, welcher nach dem ersten und zweiten Satze noch den Versuch macht zu widersprechen. Nach Durchfürung des dritten Satzes aber, welcher die Lehre, daß es nur subjektive Wahrheit gebe, am deutlichsten ausspricht, „schweigt Ktesippos“ (*καὶ ὁ μὲν Κτήσιππος ἐσίγησεν* p. 286 B). Er weiß den Sophisten nichts mehr zu erwidern und Sokrates nimmt nun die Rede auf, um jenen Satz zu bekämpfen. Dieser Umstand ist wol zu beachten. Auch sonst wechselt oft genug im Laufe des Gespräches die Rede zwischen Sokrates und Ktesippos, aber ohne daß dieß besonders hervorgehoben würde. Hier allein bringt Platon die nachdrückliche Wendung an „und nun schwieg Ktesippos“, um den Leser darauf aufmerksam zu machen, daß ein anderer als Ktesippos kommen mußte, um den Sophisten auf ihre letzten Behauptungen zu antworten.[1]) Es kann

[1]) Es ist bemerkenswert und dient dem oben gesagten zur Bestätigung, daß Platon denselben Ausdruck und in gleichem Sinne einmal auch auf das Sophistenpaar anwendet. Da nämlich Euthydemos auf eine Frage des Ktesippos (p. 299 C) nichts mehr zu antworten weiß und Dionysodoros ihm zu Hilfe kommt,

Digitized by Google

aus all diesen inneren und äußeren Gründen keinem Zweifel unterliegen, daß Platon uns in dieser Gruppe der Sophistenreden auf den Höhepunkt derselben fürt und daß wir dasjenige, was diesem Abschnitte seine Eigenheit und Einheit giebt, nicht in einem formal-logischen Merkmale sondern in der Bedeutung des Inhaltes zu erkennen haben.

Das dritte Sophistengespräch endlich bildet gegenüber dem eben besprochenen zweiten einen sehr bestimmten Gegensatz. Von einer halbwegs ernsthaften Erörterung ist im ganzen Verlaufe desselben keine Spur mehr. Sokrates streitet zwar auch hier noch mit den Sophisten, aber nur ironisch und scherzhaft, um sie zu immer größeren Albernheiten zu veranlaßen. So benützt er gleich den ersten Trugschluß, in welchem Euthydemos ihm nachweist, daß er allwißend sei, um zu fragen, ob auch Dionysodoros alles wiße und so weise sei, daß er trotz seiner Jare auch noch verstehe zwischen Schwertern Purzelbäume zu schlagen und sich auf der Scheibe zu drehen. In diesem Tone geht die Unterhaltung fort und so stellt sich dieser ganze Abschnitt vom Trugschluß 9 bis zum Ende dar als eine Vorfürung des eristischen Treibens der Sophisten in seiner schlimmsten Entartung, für welches weder eine einheitliche Form noch ein einheitlicher Inhalt in Frage kommen kann, weil ihm eben Form und Inhalt völlig gleichgiltig geworden sind und das bloße Streiten und Witzeln sein einziges Ziel ist.

II. Die Gespräche des Sokrates mit Kleinias.

Von den zwischen die drei Gruppen der Sophistenreden eingeschalteten zwei Gesprächen des Sokrates mit Kleinias bietet das erste dem Verständniß wenig Schwierigkeit, weil es zu einem positiven und zwar zu dem von Sokrates voraus beabsichtigten Ergebniß fürt. Ausgehend von dem Gedanken, daß alle Menschen

---

heißt es: „Und hierauf schwieg Euthydemos. Dionysodoros aber fragte u. s. w.“ Der Sinn der Wendung ist also in beiden Fällen derselbe, nur ist es von ganz anderem Gewichte, wenn nach dem Verstummen des Ktesippos Sokrates zu einer ernsten Entgegnung das Wort nimmt, als wenn einer der Sophistenbrüder in Verlegenheit kommt und der andere ihm mit einem neuen Kunststückchen aushilft.

Digitized by Google

das Verlangen haben sich wol zu befinden oder, was damit gleichbedeutend ist, möglichst viel des Guten zu haben, sucht Sokrates die gangbare Ansicht über die Glückseligkeit in doppelter Hinsicht zu berichtigen. Als gut gelten nämlich nach der gewöhnlichen Ansicht zunächst die äußeren Güter wie Reichtum, Gesundheit, Schönheit, vorneme Geburt und Macht im Staate, ferner aber auch Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Weisheit, endlich sei, meint Sokrates, um die Reihe der Güter vollzälig zu machen, noch das größte derselben zu nennen: die Eutychie oder das gute Gelingen in allen Unternemungen. Aus dieser Güterreihe schließt aber Sokrates vor allem das letztgenannte wieder aus. Das glückliche Gelingen, sagt er, ist schon in der Weisheit enthalten, denn der kunstverständige Arzt, Feldherr, Steuermann wird kraft seiner Wißenschaft in allen Fällen das angemeßene, zweckentsprechende zu finden wißen, ihm wird daher notwendig alles so gut geraten, als es unter den vorhandenen Umständen überhaupt geraten kann. In diesen Bemerkungen ist, wie schon bei Besprechung des Charmides erwähnt wurde, der Gedanke ausgedrückt, daß der Wert des menschlichen Handelns nicht vom Zufall des äußeren Erfolges sondern nur von den inneren Beweggründen des Handelnden abhange und daß nicht derjenige für den Weisen und Glücklichen zu halten sei, dem alles wolgerate, sondern daß umgekehrt demjenigen alles nach Möglichkeit wolgeraten müße, der die rechte Erkenntniß habe. Ferner aber läßt Sokrates auch alle anderen vorhergenannten Besitztümer mit Ausname der Weisheit nicht als Güter gelten. Denn alles, was der Mensch außer der Weisheit besitzen kann, selbst Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit ist an sich weder gut noch böse, sondern wird erst das eine oder das andere, je nachdem es auf rechte oder unrechte Weise gebraucht wird. Den rechten Gebrauch der Dinge aber kann uns in allen Fällen nur die Erkenntniß oder Weisheit lehren und daher ist Weisheit das einzige wahre Gut, Torheit das einzige wahre Übel. Von zwei Seiten her also kommt Sokrates zu dem Ergebniß, daß Weisheit die oberste oder vielmehr die einzige Bedingung der menschlichen Glückseligkeit sei und es ergiebt sich daher die Frage, ob die Weisheit gelernt werden könne oder ob sie sich von selbst einstelle, in welch letzterem Falle von

Digitized by Google

einem Streben nach Weisheit nicht die Rede sein könnte. Diese Frage wird aber in eigentümlicher Weise erledigt. Sokrates macht sie nicht zum Gegenstande weiterer Untersuchung, sondern er begnügt sich damit, daß Kleinias erklärt die Weisheit für lehrbar zu halten und zieht daraus den Schluß, daß der Mensch über allem nach Weisheit streben müße. Daß nun eine wichtige Frage nicht durch die Zustimmung eines unreifen Knaben zur Entscheidung gebracht werden kann, ist von selbst klar und um dieß recht deutlich zu machen, redet Sokrates den Kleinias, welchen er soeben erst (p. 279 D) als besonders jung und einfältig bezeichnet hatte, nun plötzlich als den besten der Männer an (ὦ ἄριστε ἀνδρῶν p. 282 C). Wenn er trotzdem sich den Anschein giebt den Ausspruch des Kleinias als einen maßgebenden anzuerkennen, so ist dieß daraus zu erklären, daß hier für Platon eine Frage gar nicht vorliegt und es daher weder der Zustimmung des Kleinias noch einer anderen bedarf. Denn das Wesen der Erkenntniß besteht für Platon gerade darin, daß sie gelehrt werden kann; erkennbar und lehrbar sind für ihn Wechselbegriffe, wie er sowol im Protagoras (p. 361 A B) als auch im Menon (p. 98 D und an vielen anderen Stellen) mit der größten Bestimmtheit erklärt. Daß er also hier durch Kleinias in überlegenem Tone eine in Wirklichkeit gar nicht zweifelhafte Entscheidung aussprechen läßt, ist ein bloßer Scherz und wir werden finden, daß er diesen am Schluße des nächsten Gespräches zwischen Sokrates und Kleinias in noch weit auffälligerer Weise wiederholt, wobei sich denn auch die Erklärung dieses Scherzes ergeben wird.

In dem ersten Gespräche zwischen Sokrates und Kleinias ist aber noch ein weiterer Umstand bemerkenswert. Unter den menschlichen Besitztümern, welche die gewöhnliche Ansicht für Güter hält, werden von Sokrates auch Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Weisheit, also die bekannten vier Haupttugenden aufgezält, als ob sie mit den übrigen „Gütern“ auf Einer Stufe stünden. Aus ihnen wird zwar sofort die Weisheit hoch emporgehoben, die anderen aber werden auch fernerhin ausdrücklich zu jenen Dingen gerechnet, welche an sich weder gut noch böse sind (p. 281 C) sondern erst dann, wenn die Weisheit sie beherrscht, zu Gütern werden. Was also hier gelehrt wird, ist nicht

Digitized by Google

die begriffliche Einheit der Tugenden sondern die Unterordnung aller übrigen unter die Weisheit. Diese Ansicht ist ohne Zweifel echt sokratisch, aber sie ist mit der von Platon anderwärts verkündeten Lehre, daß die Weisheit alle übrigen Tugenden in sich schließt, keineswegs identisch, denn es ist etwas ganz anderes zu sagen, die Weisheit als solche ist Tapferkeit oder die Weisheit muß die Tapferkeit regieren. Man könnte etwa an die Auskunft denken, daß Platon hier nur von der gewöhnlichen Tapferkeit und Tugend des gemeinen Sprachgebrauches, welche er anderwärts (Phäd. p. 82 AB, Staat p. 430 C) erwähnt und nicht von der Tugend des Weisen spricht. Aber dieser Ausweg ist unzulässig. Denn das unterscheidende an dieser gewöhnlichen Tugend ist gerade, daß ihr die Weisheit fehlt, wärend Platon hier auch denjenigen Zustand im Auge hat, in welchem die Weisheit das herrschende ist und die anderen Tugenden ihr unterworfen sind. Im Euthydemos nämlich werden zwei Zustände unterschieden: derjenige ohne Weisheit, in welchem Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit noch keine Güter sondern eher gefärliche Besitztümer sind (p. 281 C) und dann ein zweiter Zustand, in welchem diese Eigenschaften dadurch zu Gütern geworden sind, daß die Weisheit über sie gebietet. Auch in dem letzteren Zustande oder demjenigen des Weisen sind also Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit nicht mit der Weisheit Eins geworden, sondern sie sind immer noch etwas von ihr verschiedenes und müßen von ihr regiert werden. Diese Auffaßung ist schon im Charmides (p. 170 B) angedeutet, wenn Platon neben der Heilkunst oder der Erkenntniß des gesunden die Staatskunst oder die Erkenntniß des gerechten als eine mit jener auf gleicher Stufe stehende anfürt und zuletzt darauf hinauskommt, daß von allen menschlichen Erkenntnißen nur die des Guten und Bösen uns glücklich macht. Im Euthydemos aber und ebenso im vierundzwanzigsten Capitel des Menon wird diese Auffaßung mit aller Bestimmtheit und Deutlichkeit auseinandergesetzt. Man wird sich demnach der Anname nicht verschließen können, daß wir es hier nicht etwa mit einer Ungenauigkeit des Ausdruckes sondern mit einer eigentümlichen Gestalt der platonischen Tugendlehre zu tun haben. Und wenn man die beiden Sätze: die Weisheit muß

Digitized by Google

die Tapferkeit regieren und die Weisheit als solche ist Tapferkeit mit einander vergleicht, so wird man kaum zweifeln, daß gegenüber dem ersten rein sokratischen Satze der zweite die höhere Entwickelungsstufe darstellt.

Das zweite Gespräch des Sokrates mit Kleinias knüpft unmittelbar an das erste an, aber es ist von wesentlich anderer Beschaffenheit als dieses. Die Untersuchung zeigt nicht einen so streng-logischen Fortgang wie dort, sondern sie nimmt einen freieren Gang und gestattet sich manche kleine Abschweifung; sie fürt ferner nicht zu einem klar bestimmten Ergebniß sondern scheint sich vielmehr in völlige Ratlosigkeit aufzulösen. Im ersten Gespräche war im allgemeinen festgestellt worden, daß der Mensch nur durch Weisheit und zwar durch praktische Weisheit, durch ein Gebrauchenwißen glückselig werden könne. Für das zweite Gespräch stellt nun Sokrates die Aufgabe, diejenige besondere Erkenntniß zu finden, welche uns zur Glückseligkeit fürt. Indem er zu diesem Ende im ganzen Umkreise der menschlichen Künste und Wißenschaften Umschau hält, benützt er den Anlaß, um über manche derselben ein spöttisches Wort zu sagen, wobei er sich den Scherz macht einen großen Teil seiner eigenen Reden dem Kleinias in den Mund zu legen. Am übelsten kommen hiebei die Redekünstler einerseits, die Gerichte und Volksversammlungen andererseits weg. Die Kunst Reden zu verfertigen wird bezeichnet als ein untergeordneter Teil der Beschwörungskunst. Diese nämlich beschäftige sich damit Schlangen, Skorpione und anderes Unheil zu besprechen, die Kunst der Redenschreiber habe in ähnlicher Weise die Behexung der Richter und Volksversammlungsmänner zum Ziele, womit also ziemlich unverblümt die Gerichte und Volksversammlungen als ein schädliches Getier bezeichnet werden. Zuletzt untersucht Sokrates die Staats- oder Königskunst, welche als die oberste der menschlichen Künste vor allen anderen den Beruf hätte, uns das oberste Gut oder die Glückseligkeit zu gewären. Allein auch diese entspricht den gestellten Anforderungen nicht und so fleht denn Sokrates die beiden Fremdlinge „gleich den Dioskuren“ in allen Tonarten an, ihn und den Kleinias aus der schäumenden Brandung zu retten, in welche sie durch ihre Untersuchung geraten seien.

Digitized by Google

Daß derlei Ausbrüche der Verzweiflung bei Platon-Sokrates nicht ganz so ernsthaft zu nemen sind, wie sie lauten, weiß jeder Leser Platons. Im vorliegenden Falle knüpft sich an diesen scheinbar trostlosen Ausgang zunächst die Bemerkung, daß durch denselben das zweite Gespräch des Sokrates mit Kleinias einigermaßen aus dem Rahmen des ganzen Werkes heraustritt. Wenn Platon im Euthydemos nur den Zweck verfolgt hätte, das sophistische und das philosophische Verfaren neben einander zu stellen, um den Unterschied beider insbesondere in Hinsicht auf die Jugendbildung klar zu machen, dann müßte man diesen Abschnitt geradezu als eine besondere schriftstellerische Ungeschicklichkeit erklären. Denn zum Preise der Philosophie kann es sicherlich nicht beitragen, daß sie über die wichtigsten Fragen keinen Aufschluß zu geben weiß und ebenso wenig wird ihr Beruf zur Jugendbildung etwa dadurch erwiesen, daß die Philosophen mit Knaben Probleme erörtern, über welche selbst reife Männer sich keinen Rat wißen. Hieraus ergiebt sich mit Bestimmtheit, daß das zweite Gespräch des Sokrates mit Kleinias einem anderen Zwecke zu dienen hatte als das erste und dieß wird um so klarer, wenn man erwägt, daß Platon jenem ersten Zwecke im ersten Gespräche vollauf Genüge getan hatte, so daß ihm in dieser Richtung höchstens eine Wiederholung übrig geblieben wäre. Endlich aber gewinnt man erst von diesem Gesichtspunkte aus eine ausreichende Erklärung für jenen schon erwähnten Scherz des Sokrates, durch welchen Kleinias zum Wortfürer von Reden gemacht wird, die weit über sein Alter und seinen Bildungsgrad hinausliegen. Wir haben es nämlich in der zweiten Hälfte dieses Gespräches nur zum Scheine mit einer Unterredung zwischen Sokrates und Kleinias, in Wahrheit aber mit einer Erörterung zu tun, mit welcher der Knabe Kleinias nichts mehr zu schaffen hat. Platon hat dieß auf das deutlichste dadurch ausgedrückt, daß er uns selbst sagt, es sei nicht Kleinias sondern „ein beßerer und zwar bei weitem beßerer“ gewesen, von welchem jene Gedanken herrüren, sowie dadurch, daß er weiterhin geradezu den Kriton an die Stelle des Kleinias setzt und das mit letzterem begonnene Gespräch in ein solches mit Kriton auslaufen läßt. Wir haben demnach die Bedeutung dieses Gespräches nicht in seiner

Digitized by Google

pädagogischen Methode sondern in seinem Inhalt zu suchen. In dieser Beziehung aber ergiebt sich folgendes.

Sokrates beginnt seine Ausfürungen, indem er aus dem Satze, daß die glückseligmachende Kunst eine wahrhaft nutzbringende sein muß, zunächst den höchst geistvollen Gedanken entwickelt, daß in dieser Kunst das Hervorbringen mit dem Gebrauchenwißen des hervorgebrachten zusammenfallen muß. Schon im ersten Gespräche zwischen Sokrates und Kleinias war festgestellt worden, daß jedes menschliche Besitztum erst dann ein nützliches wird, wenn wir davon Gebrauch machen und daß wir daher, um glückselig zu werden, einer Erkenntniß bedürfen, welche uns den rechten Gebrauch der Dinge lehrt. Nun sind zwar alle gewöhnlichen menschlichen Künste einerseits gebrauchende, andererseits hervorbringende, aber sie alle sind eben darum unvollkommen, denn was sie gebrauchen, können sie nicht hervorbringen, sondern müßen es von einer anderen Kunst entlehnen und was sie hervorbringen, können sie nicht gebrauchen, sondern sie müßen ihr Produkt wieder einer anderen Kunst zur Verwendung übergeben. Gerade wegen der genannten Unvollkommenheit kann keine von diesen Künsten die Kunst der Glückseligkeit sein. Denn diese muß von solcher Art sein, daß sie keiner anderen über sich mehr bedarf und dieß kann sie nur dadurch, daß sie das von ihr hervorgebrachte auch selbst zu gebrauchen weiß. Wärend also die übrigen Künste immer nur eine für die andere arbeiten, muß es, damit wir glückselig werden, eine über ihnen allen stehende Kunst geben, welche das gesammte Produkt derselben übernimmt um aus demselben ein Gut darzustellen, welches nicht wieder als Material zu weiterer Produktion dient sondern durch sich selbst wertvoll ist. Diese Gedankenfolge erinnert auf das lebhafteste an die Ausfürungen des Lysis, in welchen nachgewiesen wurde, daß die gewöhnlich sogenannten Güter nie um ihrer selbst willen sondern immer nur eines um des anderen willen begehrt werden und daß wir, um das menschliche Trachten zu verstehen, ein oberstes Gut finden müßen, welches nicht mehr um eines anderen willen sondern um des willen alle anderen begehrt werden. — Die gesuchte Kunst, in welcher Hervorbringen und Gebrauchenwißen zusammenfällt, vermag nun Sokrates nicht zu finden. Es giebt

Digitized by Google

zwar unter den menschlichen Künsten Eine, welche den gestellten Anforderungen zu entsprechen scheint, welche in der Tat eine beherrschende Stellung über allem anderen menschlichen Tun einnimmt und welcher alle übrigen Künste das von ihnen hervorgebrachte zur Verwendung und Nutzbarmachung übergeben. Dieß ist die Staats- oder Königskunst. Allein auch diese ist nicht die gesuchte. Denn man pflegt als das Werk derselben zu bezeichnen, daß sie den Bürgern Reichtum, Freiheit und Ordnung verschafft. Auch diese Dinge sind aber, wie wir gesehen haben, nicht durch sich selbst gut und wertvoll sondern müßen erst durch den rechten Gebrauch zu Gütern gemacht werden. Auch in der Staatskunst, wenigstens wie sie gewöhnlich betrieben wird, fällt demnach das Hervorbringen nicht mit dem Gebrauchenwißen zusammen und auch sie ist daher nicht diejenige, welche uns glücklich macht. Soweit hat Platon in diesem Abschnitte seine Gedanken zu festen Ergebnißen entwickelt. Aber nun erhebt sich eine Schwierigkeit oder richtiger eine Frage. Durch die bisherigen Untersuchungen ist zweierlei festgestellt worden, einerseits daß wir um glückselig zu werden einer Erkenntniß von gewißer Beschaffenheit bedürfen, andererseits daß von allen gangbaren Wißenschaften und Künsten keine und selbst nicht die Staatskunst die gesuchte sein kann, weil alles, was sie hervorbringen, nicht an sich gut ist, sondern erst durch den rechten Gebrauch zum Gute werden kann. Wenn nun aber Gesundheit und Freiheit, Besonnenheit und Tapferkeit und wie alle die zallosen Werke menschlicher Kunst und Wißenschaft heißen, noch nicht an sich gut sind, worin besteht denn das an sich Gute und was kann uns jene glückselig machende Erkenntniß lehren, welche uns befähigen soll, durch den rechten Gebrauch aller jener Dinge uns das Gute zu verschaffen? Sokrates stellt diese Frage in aller Ausfürlichkeit auf, aber er beantwortet sie nicht. Er begnügt sich die volle Bedeutung derselben klar zu machen, indem er darauf hinweist, daß insolange diese Frage nicht beantwortet ist, dem Begriffe einer glückselig machenden Erkenntniß der Inhalt fehlt. Diese Erkenntniß, fürt er aus, soll uns weise und gut machen, aber worin weise und wozu gut, ist uns unbekannt. Wir können also höchstens sagen, sie soll uns gut machen

Digitized by Google

damit wir andere gut machen und diese sollen wieder andere gut machen und so fort im ewigen Einerlei, ohne daß wir je erfaren, wozu die Guten gut und nützlich sind (*Οἳ τί ἥσονται ἡμῖν ἀγαθοὶ καὶ τὶ χρήσιμοι*; p. 292 D). So bleiben wir immer auf demselben Punkte stehen und wir werden über diesen erst dann hinauskommen, wenn wir wißen, wozu das Gute gut ist d. h. wenn wir das Wesen des Guten kennen. Die Verwirrung am Schluße dieses Abschnittes und das negative Ergebniß desselben sind mithin nur scheinbar, Sokrates weiß mitten in der Verwirrung ganz genau, was er will. Er will uns durch dieselbe recht augenfällig darauf hinweisen, daß die Untersuchung an einem toten Punkte angelangt ist und daß dieser nur überwunden werden kann durch die Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Guten. Erst dann, wenn wir wißen, was das Gute ist, können wir auch wißen, wie wir glückselig werden; die Erkenntniß des Guten und Bösen ist daher die Grundbedingung des Strebens nach Glückseligkeit und als solche die vornemste Aufgabe der Philosophie. In der Feststellung dieser Aufgabe besteht das positive Ergebniß dieses Abschnittes.

Das zweite Gespräch des Sokrates mit Kleinias steht mithin an Bedeutung hoch über dem ersten, aber es steht trotzdem in engem Zusammenhange mit dem leitenden Gedanken des ganzen Werkes. In den diesem Gespräche vorhergehenden Sophistenreden waren, wie wir wißen, jene Trugschlüße vorgekommen, welche auf den protagoreischen Satz zurückzufüren sind, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei. Aus diesem Satze aber folgt nicht nur, daß es keine falsche Vorstellung und keinen Irrtum gebe, sondern es folgt auch, daß alles nur insoferne gut ist, als es dem einzelnen für gut gilt und daß es mithin kein schlechthin Gutes und keine allgemein giltige Erkenntniß des Guten giebt. Ja diese Folgerung wird sogar weiterhin von den Sophisten ausdrücklich ausgesprochen, denn auf die Frage, ob nicht das schöne schön und das häßliche häßlich sei, antwortet Dionysodoros: „wenn es nämlich mir so scheint“ (p. 301 B). Indem nun Platon-Sokrates auf die Erkenntniß des Guten als die oberste Aufgabe der Philosophie hinweist, erklärt er auch auf praktischem Gebiete seinen Gegensatz gegen jene Lehre, welche er vorher auf theoretischem

Digitized by Google

Gebiete bekämpft hatte. Aber eine ausreichende Widerlegung giebt er hier so wenig wie dort. Sowie er dort sich begnügt hatte den Sophisten entgegenzuhalten, daß sie durch ihre Behauptungen ihrer eigenen Wirksamkeit den Boden entziehen, so fürt er uns auch hier nur bis zu der Einsicht, daß ohne Erkenntniß des Guten und Bösen alles Streben nach Glückseligkeit nur ein Tappen in der Irre ist und sowie er auf theoretischem Gebiete die Auseinandersetzung mit Protagoras anderwärts weit gründlicher in Angriff nimmt, so ist auch die ausreichende Widerlegung auf praktischem Gebiete erst in jenen Werken zu finden, in welchen er das Wesen des Guten zum Gegenstande der Untersuchung macht.

III. Die Stellung des Euthydemos in der Reihe der platonischen Schriften.

Der Euthydemos ist, wie aus der vorstehenden Darlegung sich ergiebt, in gewißem Sinne eines der vielseitigsten Werke Platons. Schon Bonitz (Plat. Stud. S. 121) hat die feine Bemerkung gemacht, daß innerhalb der beiden sokratischen Gespräche kaum irgend ein erheblicher Gedanke vorkommt, „den man nicht in anderen platonischen Dialogen ebenfalls ausgesprochen und größtenteils vollständiger behandelt fände als im Euthydemos“. Die Bemerkung ist vollkommen richtig. Noch treffender aber würde man umgekehrt sagen, daß die überwiegende Mehrzal der Probleme, mit welchen Platon in seinen anderen Werken sich eingehend beschäftigt hat, schon im Euthydemos (und zwar nicht eben nur in den sokratischen Gesprächen) angeregt, aber nicht zur Erledigung gebracht wird und gerade dieß ist es, was die Eigentümlichkeit des Werkes ausmacht und sein Verhältniß zu den übrigen platonischen Schriften bestimmt.

Die im Euthydemos angeregten anderwärts ausfürlicher behandelten Fragen sind im wesentlichen die folgenden:

1) die Frage nach dem Wesen der Tugend und ihrem Verhältniße zur Weisheit,

2) die Frage ob Weisheit und Tugend lehrbar sei oder von selbst den Menschen zufalle,

Digitized by Google

3) die Frage nach dem Wesen des Guten und der Glückseligkeit,

4) die Frage nach der Geltung des protagoreischen Satzes, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei und die damit im engsten Zusammenhange stehende Frage, ob es überhaupt Irrtum und falsche Vorstellung gebe,

5) die Frage nach dem Wesen des Seienden und Nichtseienden, des Identischen und Verschiedenen (p. 301 BC),

6) die Frage nach dem Wesen der Staatskunst,

7) die Frage nach dem Wesen der Redekunst,

8) die Frage der Unsterblichkeit,

9) endlich scheint im achtzehnten Trugschluße eine wenngleich noch unbestimmte Hindeutung auf die Ideenlehre zu liegen.

Wenn wir diesen Complex von Fragen überschauen und damit das gesammte platonische Schrifttum vergleichen, so finden wir, daß dasselbe zu seinem überwiegenden Teile durch die eingehende Erörterung dieser Fragen ausgefüllt wird. Das Verhältniß des Euthydemos zu den anderen platonischen Werken ist demnach dieses, daß der Euthydemos eine Art von enkyklopädischer Zusammenstellung und zwar eine mit besonderer Rücksicht auf den Streit zwischen Philosophie und Sophistik entworfene Zusammenstellung der wichtigsten philosophischen Probleme enthält, deren Lösung in den anderen platonischen Werken gegeben ist. Erst die Erkenntniß dieses Verhältnißes macht die volle Bedeutung des Euthydemos klar. Derselbe bezweckt eine Darlegung des ganzen Streitgebietes zwischen Philosophie und Sophistik und da für beide Geistesrichtungen die Gegenstände des Nachdenkens dieselben sind, so gestaltet sich diese Darlegung notwendig zugleich zu einer Aufstellung der Hauptprobleme des platonischen Denkens auf demjenigen Standpunkte, bis zu welchem dasselbe damals entwickelt war. In diesem weiteren Zwecke findet auch die Darstellung des philosophischen und sophistischen Verfarens insbesondere in Beziehung auf die Jugendbildung ihren natürlichen und hervorragenden Platz. Nur aus diesem weiteren Zwecke aber werden andererseits auch jene Ausfürungen des Euthydemos erklärlich, welche mit dem bloßen Vorhaben, den Beruf der Philosophie zur Bildung der Jugend zu erweisen, nicht vereinbar wären.

Digitized by Google

Wenn im vorstehenden das Verhältniß des Euthydemos zu den übrigen Werken Platons richtig bezeichnet ist, so ergiebt sich daraus zugleich ein wichtiger Anhaltspunkt für die Erkenntniß der Stellung, welche diesem Werke in der Reihenfolge der platonischen Schriften zukommt. An sich muß zwar eine enkyklopädische Zusammenstellung wißenschaftlicher Probleme den ausfürenden Erörterungen nicht unbedingt vorangehen, sie kann auch einem Zeitpunkte angehören, zu welchem diese Probleme schon ganz oder teilweise ihre Lösung gefunden haben. Aber die Art der Behandlung wird in jedem dieser Fälle eine andere sein und diese ist im Euthydemos eine solche, daß wir dieses Werk notwendig als den Vorläufer der schriftstellerischen Haupttätigkeit Platons ansehen müßen. Die Stellung Platons zu den im Euthydemos angeregten Fragen ist eine doppelte. Bei einigen derselben unterläßt er es gänzlich eine Lösung zu versuchen, bei anderen giebt er eine Art von Lösung, aber sein Verhalten in dem einen wie in dem anderen Falle ist für die hier vertretene Ansicht gleich beweisend. Man braucht um dieß zu erkennen nur auf einige der oben zusammengestellten Probleme und die Art ihrer Behandlung im Euthydemos einen Blick zu werfen. Hinsichtlich der Fragen nach dem Wesen des Guten und nach dem Wesen der Staatskunst hat Platon, obgleich er dieselben nicht bloß berürt sondern in aller Form zur Verhandlung gestellt hat, keine Lösung gegeben sondern er läßt Sokrates mit den Worten schließen (p. 292 E), daß er ebenso wenig und sogar noch weniger als vorher wiße, durch welche Erkenntniß die Menschen zur Glückseligkeit gelangen können. So aber konnte Platon unmöglich geschrieben haben, nachdem ihm die im Gorgias niedergelegten Gedanken über das Wesen des Guten und der Glückseligkeit und über die Aufgaben, welche der wahre Staatsmann zu erfüllen hat, zur Klarheit gediehen waren. Die Frage nach dem Wesen der glückseligmachenden Erkenntniß, welche im Euthydemos als nahezu unlösbar dargestellt wird, ist im Gorgias gelöst und daraus folgt mit einer geradezu unzweifelhaften Gewißheit, daß der Gorgias als das spätere Werk anzusehen ist. — Hinsichtlich der Fragen über das Verhältniß der Tugend zur Weisheit und über die Giltigkeit des protagoreischen Grundgedankens hat Platon im Euthydemos

Digitized by Google

allerdings bestimmte Ansichten ausgesprochen. Der Satz, daß die Besonnenheit und Tapferkeit von der Weisheit regiert werden müßen, ist schon oben erörtert und als eine Vorstufe der im Protagoras entwickelten Lehren bezeichnet worden. Wenn man sich vergegenwärtigt, mit welchem Aufwande an Beweisgründen Platon im Protagoras den Satz verteidigt, die Tapferkeit sei nichts anderes als Weisheit, so wird man es unmöglich finden, daß er später und noch dazu in einer verhältnißmäßig so wenig gründlichen Weise den Satz hätte aufstellen können, die Tapferkeit müße von der Weisheit regiert werden. Denn gründlich wird man die Darstellung des Euthydemos in diesem Punkte schon deshalb nicht nennen können, weil Platon uns nicht einmal sagt, was er unter der Tapferkeit verstehe. Gewiß ist nur soviel, daß er darunter im Euthydemos etwas anderes verstehen muß als im Protagoras, weil wir ihm sonst die sinnlose Behauptung zumuten müßten, daß die Weisheit von der Weisheit regiert werden müße. — Was endlich die im Euthydemos enthaltene Auseinandersetzung mit dem protagoreischen Hauptsatze betrifft, so kann auch diese nur als eine vorläufige gelten. Das einzige Argument, welches Sokrates dagegen anfürt, ist dieses, daß der Satz des Protagoras zwar geeignet sei die Behauptungen anderer umzustoßen, daß er aber damit auch sich selbst aufhebe und der sophistischen Lehrtätigkeit den Boden entziehe. Dieses Argument wird auch im Theätet erwähnt, von welchem ein großer Teil der Bekämpfung des Protagoras gewidmet ist. Allein Platon ist so weit entfernt dasselbe für entscheidend zu halten, daß er selbst (Theät. c. 20) eine Reihe von Gründen dafür vorbringt, daß auch mit dem Satze des Protagoras immer noch die Ansicht vereinbar sei, daß man die Menschen durch Unterricht weiser und beßer machen könne. Auch diese Erwägung also beweist, daß Platon bei Abfaßung des Euthydemos erst im Anfange seiner Auseinandersetzung mit den Sophisten stund und daß dieses Werk im wesentlichen nur die Bestimmung hatte, gegenüber der Sophistik eine Art von Streitverkündigung und zwar auf der ganzen Linie zu bilden.

Ist das bisher gesagte richtig, so folgt daraus, daß wir den Euthydemos in die erste Zeit der schriftstellerischen Tätigkeit Platons zu verlegen haben und es ist geboten sich unter den ihm zeitlich

Digitized by Google

nahestehenden Werken nach Anknüpfungspunkten umzusehen. Solche Werke sind nach rückwärts der Lysis und Charmides, nach vorwärts der Protagoras und in weiterer Folge der Gorgias, endlich aber neben diesen noch ein anderes Werk aus Platons erster Schriftstellerzeit: der Phädros.

Was zunächst die Beziehungen des Euthydemos, nämlich der hier allein in Betracht kommenden beiden Gespräche zwischen Sokrates und Kleinias zum Lysis und Charmides betrifft, so sind diese die allerinnigsten. Wie die drei Werke an einzelnen bedeutungsvollen Punkten sich berüren, ist an den entsprechenden Orten bereits erwähnt worden. Aber noch weit entscheidender ist, daß sie von einem und demselben Grundgedanken ausgehen und uns, jedes in seiner besonderen Weise, auf einen und denselben Punkt hinfüren. Dieß wird völlig klar werden, wenn wir die leitenden Gedanken der drei Werke neben einander stellen. Im Lysis wird ausgefürt, daß alles menschliche Trachten, alles dasjenige, was wir in seinen verschiedenen Erscheinungsformen als Verlangen, Liebe, Freundschaft bezeichnen, nur verständlich wird durch die Anname eines durch sich selbst wertvollen obersten Zieles oder Gutes, um des willen wir alles begehren, was wir begehren. Dieses Ziel sucht Platon von anderer Seite dadurch näher zu bestimmen, daß er es als ein uns von Hause aus angehöriges bezeichnet und an der Frage, wie das Gute sich zum Angehörigen verhalte oder mit anderen Worten an der ungelösten Frage, wie wir uns das Wesen des Guten zu denken haben, findet für dießmal die Untersuchung ihre Grenze. — Im Charmides nimmt Platon den Ausgang von der Untersuchung der Besonnenheit und findet, daß diese nur in einer Erkenntniß und zwar in einer solchen Erkenntniß bestehen könne, welche uns wahrhaften Nutzen bringt. Indem er aber die verschiedenen menschlichen Wißenschaften und Künste und insbesondere die angeblich über allen anderen stehende Erkenntniß der Erkenntniß prüft, findet er, daß nur eine einzige uns den wahren Nutzen oder das Gute gewäre, nämlich die Erkenntniß des Guten und Bösen, welche als abschließende zu allen anderen hinzukommen muß und welche allein bewirken kann, daß das von allen anderen geleistete sich zu unserem Heile wende. Über den Inhalt dieser Erkenntniß

Digitized by Google

erfaren wir jedoch auch im Charmides nichts. — Im Euthydemos endlich weist Sokrates nach, daß alle die Dinge, welche durch die besonderen menschlichen Wißenschaften und Künste hervorgebracht werden, an sich weder gut noch böse sind, sondern daß wir um glückselig zu werden einer Erkenntniß bedürfen, durch welche alle diese Dinge erst zu Gütern gemacht werden. In dieser Erkenntniß muß das Hervorbringen mit dem Gebrauchenwißen des hervorgebrachten zusammenfallen, d. h. das was sie hervorbringt, darf nicht wieder als Stoff zu einer weiteren Hervorbringung dienen sondern muß durch sich selbst Wert haben und daher um seiner selbst willen begehrt werden. Indem er nun wieder die verschiedenen menschlichen Künste und zwar dießmal insonderheit die Staatskunst als die höchste von ihnen untersucht, findet er wiederum, daß keine von allen der gestellten Forderung genügt und daß wir um zu der glückseligmachenden Erkenntniß zu gelangen, vor allem wißen müßen, wozu das Gute gut ist, d. h. worin das Wesen des Guten besteht. An diesem Punkte wird die Untersuchung abgebrochen und sie findet also wiederum an der Frage nach dem Wesen des Guten ihre vorläufige Grenze.

Diese Nebeneinanderstellung läßt das gegenseitige Verhältniß der drei Werke deutlich erkennen. Gemeinschaftlich ist denselben der leitende Gedanke, daß es für den Menschen nur Ein wahres Gut giebt und geben kann, um des willen wir alles begehren was wir begehren und gemeinschaftlich ist ihnen das Ergebniß, daß wir über allem trachten müßen dieses Gut zu erkennen, damit wir im Stande seien nach dieser Erkenntniß unser Leben zu gestalten und alles, was die anderen Wißenschaften und Künste uns gewären, zum Guten zu wenden. Darüber hinaus wird in keinem der drei Werke die Untersuchung gefürt; das Wesen des Guten zu ergründen wird noch kein Versuch gemacht und nur eine Andeutung des weiteren Weges enthält die Bemerkung im Lysis, daß unser Verlangen auf dasjenige gerichtet ist, was wir einst beseßen und dann verloren haben. Die drei Werke bilden mithin eine engverbundene Gruppe, deren Bestimmung ist, die Erkenntniß des Guten und Bösen als die oberste Aufgabe der Philosophie nachzuweisen. Die hiefür grundlegenden und methodisch klarsten Ausfürungen enthält der Lysis, weshalb man die ganze

Digitized by Google

Gruppe paßend als die Lysis-Gruppe bezeichnen kann; ihm tritt ergänzend der Charmides zur Seite, welcher direkt die abschließende Stellung der Erkenntniß des Guten und Bösen im Kreise der menschlichen Erkenntnisse nachweist; der Euthydemos endlich weist und zwar gerade durch die Verwirrung, mit welcher die Gespräche zwischen Sokrates und Kleinias enden, am deutlichsten auf die Aufgabe hin, den Inhalt des Guten zu finden.

Es ergiebt sich aus dem gesagten, daß die Frage nach dem Wesen des Guten zu jenem Zeitpunkte das beherrschende Problem des platonischen Denkens war. So tief Platon einerseits von der Überzeugung durchdrungen war, daß das Menschenleben und zwar das Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft nur dann einen vernünftigen Inhalt haben könne, wenn es vom Streben nach dem Guten getragen sei, ebenso klar erkannte er andererseits, daß jene Überzeugung erst dann eine unverrückbare Grundlage gewonnen habe, wenn das Wesen des Guten in allgemein giltiger Weise festgestellt sei. Demnach waren der schriftstellerischen Tätigkeit Platons für die nächste Zeit zwei miteinander in engster Beziehung stehende Aufgaben vorgezeichnet: die kritisch-polemische Aufgabe der Auseinandersetzung mit der Sophistik, welche ebenso auf theoretischem Gebiete alles Denken in subjektive Anschauung wie auf praktischem Gebiete alles Streben in subjektives Belieben auflösen wollte, ferner die positive Aufgabe der Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Guten. Jedoch überwiegt begreiflicher Weise vorerst das praktische Interesse und so sehen wir Platon im Protagoras und Gorgias vor allem damit beschäftigt das Wesen des Guten und den Weg zur Verwirklichung desselben zu ergründen und im Kampfe mit der Sophistik festzustellen, wärend die theoretische Auseinandersetzung mit derselben einem späteren Zeitpunkte vorbehalten blieb. Das Wesen des Guten setzt Platon im Protagoras zunächst in die Lust und giebt genaue Anweisung darüber, wie man Lust und Unlust gegen einander abzuschätzen habe um das Leben auf den höchsten Lustertrag zu steigern. Im Gorgias aber weist er, nicht im Gegensatze zu dem im Protagoras eingenommenen Standpunkte sondern in consequenter Vertiefung desselben nach, daß das Gute nicht in der vergänglichen und notwendig mit Unlust vermischten Lust-

Digitized by Google

empfindung sondern nur in der reinen von allem Übel unberürten Glückseligkeit bestehen könne, welche aber freilich erst in jenem Leben ihre vollkommene Erfüllung finde und nur durch Rechthandeln verwirklicht werden könne. Daß übrigens auch dieser Standpunkt nicht der letzte war, bis zu welchem Platon in dieser Frage vordrang, wird sich weiterhin zeigen.

Noch näher aber als der Protagoras und Gorgias steht der Lysis-Gruppe ein anderes Werk Platons, welches wie der Lysis durch alte Überlieferung in deßen früheste Schriftstellerzeit gesetzt wird: der Phädros. Dieses Werk enthält in seinem ersten Teile einen großartigen Versuch das oberste Ziel des menschlichen Strebens zu bestimmen und sowol aus der mythischen Einkleidung der Gedanken wie aus dem engen Anschluß derselben an die im Lysis gegebene Andeutung über das Wesen des Guten ergiebt sich, daß wir diesen Versuch als den ersten zur Lösung des großen Problemes zu betrachten haben. Der zweite Teil des Phädros aber enthält den Beginn jener Polemik gegen die Redekunst, welche wir nach den Ausfürungen des Euthydemos (p. 289 C, p. 305 B) zu erwarten haben und deren spätere Gestalt wir im Gorgias bereits kennen gelernt haben. Die Betrachtung des Phädros wird zeigen, wie Platon im ersten jugendlichen Eifer so weit gieng, der Rhetorik jede Möglichkeit einer vernünftigen Grundlage und damit jedes Daseinsrecht zu bestreiten, wärend er im Gorgias zu einer immer noch strengen jedoch den tatsächlichen Verhältnißen Rechnung tragenden Auffaßung sich bekannte. Nach mehreren Richtungen also stellt sich der Phädros als der nächste Sprößling der Lysis-Gruppe dar.

Digitized by Google

III.

Phädros, Gastmal, Phädon.

Digitized by Google

Digitized by Google

Phädros.

Inhaltsübersicht.

A. Die Einleitung.

(c. 1—5.)

Sokrates und Phädros begegnen einander in dem Augenblicke, da der letztere, von einer mehrstündigen Unterhaltung bei dem berühmten Redenverfaßer Lysias kommend, im Begriffe ist einen Spaziergang anzutreten. Lysias hat, wie Phädros erzält, seinen Hörern eine von ihm verfaßte Rede vorgetragen, welche die Werbung um die Gunst eines schönen Knaben zum Gegenstande hat und deren Besonderheit darin besteht, daß der Bewerber nicht als ein Verliebter spricht sondern sich bemüht dem Knaben zu beweisen, daß er beßer tue einem Nichtverliebten Gehör zu geben als einem Verliebten. Sokrates wünscht dringend die Rede zu hören, und Phädros erklärt sich bereit, sie so gut er es vermöge aus dem Gedächtniß zu wiederholen. Sokrates aber, der bemerkt hat, daß Phädros etwas unter dem Mantel versteckt halte und vermutet, daß dieß eine Abschrift der Rede sei, entgegnet, daß er keineswegs gesonnen sei sich zum Zeugen einer Gedächtnißübung des Phädros herzugeben, wenn er Gelegenheit habe, die eigenen Worte des Lysias zu hören und verlangt zu sehen, was Phädros unter dem Mantel verberge. Dieser, der sich entdeckt sieht, giebt den weiteren Widerstand auf; er fürt den Sokrates in einen schönen dem Flußgott Acheloos und einigen Nymphen geweihten und mit deren Statuen geschmückten Hain, wo sie unter den Ästen einer hohen weithin schattenden Platane am Rande eines kleinen Baches sich im Grase lagern und liest ihm hier die Rede vor.

Digitized by Google

B. Das Hauptgespräch.

Erster Hauptabschnitt:

Die drei Reden über die Liebe.

(c. 6—38.)

a) Die Rede des Lysias (c. 6—9).

In der von Phädros verlesenen Rede wird dem Knaben in nüchterner geschäftsmäßiger Weise auseinandergesetzt, daß er durch die Hingabe an einen Verliebten sich einer Reihe von Nachteilen aussetze wie Unbeständigkeit, Eifersucht, Launenhaftigkeit des Verliebten, üble Nachrede der Leute; er wird darauf aufmerksam gemacht, daß der Verliebte sich in der Regel nicht um den Charakter des Lieblings bekümmere sondern nur nach Sinnengenuß begehre und nach deßen Erlangung ein sehr zweifelhafter Freund sei. Dagegen würden bei einem auf ruhiger Erwägung beruhenden Verhältniße alle diese Nachteile vermieden und die entgegengesetzten Vorteile erlangt und zudem sei ein solches Verhältniß auch geeignet den Knaben im Guten zu fördern, denn der Verliebte müße oft um die Gunst des Lieblings nicht zu verscherzen dasjenige, was dieser rede oder tue, selbst gegen beßere Einsicht loben, wärend dieß beim Nichtverliebten nicht stattfinde.

b) Die erste Rede des Sokrates (c. 10—19).

Mit dieser rednerischen Leistung erklärt sich Sokrates durchaus nicht einverstanden. Er findet, daß Lysias ein und dasselbe zwei und dreimal vorgebracht habe und daß man nicht nur das in dieser Rede gesagte weit beßer sagen sondern auch für den Standpunkt des Lysias — deßen Berechtigung nicht untersucht wird — noch ganz andere Gründe anfüren könne. Nachdem auch er sich eine Zeit lang scherzhaft geweigert hat, läßt er sich von Phädros bewegen über denselben Gegenstand eine Rede zu halten, schickt aber die Erklärung voraus, daß seine Rede

Digitized by Google

nur auf Täuschung des Hörers berechnet sein solle. Er setzt nämlich den Fall, daß ein Verliebter, um einen von vielen Liebhabern umworbenen Jüngling für sich zu gewinnen, die List anwendet, sich nichtverliebt zu stellen und den Jüngling zu überzeugen sucht, daß er viel beßer tue, ihn, den angeblich Nichtverliebten zu seinem Umgange zu erwälen als einen seiner vielen Liebhaber.

Sokrates eröffnet seine Rede mit der Bemerkung, es sei das erste Erforderniß einer fruchtbaren Besprechung, daß die Teilnemer sich über den Gegenstand ihrer Beratung klar werden, denn sonst sei zu fürchten, daß jeder von ihnen sich darunter etwas anderes vorstelle und daß sie infolge deßen nie zu einer Verständigung kommen. So sei denn im vorliegenden Falle, da sie über die Liebe sprächen, vor allem festzustellen, was sie unter Liebe verstehen wollen. In jedem von uns, färt er fort, giebt es zwei herrschende Triebe, eine angeborene Begierde nach dem angenemen und eine erworbene Gesinnung, welche nach dem beßeren strebt. Siegt nun die gute Gesinnung über die Begierde, so entsteht ein Verhalten, welches man Besonnenheit nennt, siegt aber die vernunftlose Begierde, so fürt der dadurch entstandene Zustand den Namen der Zügellosigkeit. Die letztere wird wiederum verschieden benannt je nach der Art der herrschenden Begierde; man nennt sie Schlemmerei, Völlerei, Liebe und zwar fürt sie den Namen Liebe dann, wenn die Begier nach schönen Leibern die herrschende geworden ist.

Hier unterbricht sich Sokrates, indem er an Phädros die Frage richtet, ob dieser nicht finde, daß etwas göttliches ihn (Sokrates) angewandelt habe. Allerdings, meint Phädros, scheine Sokrates von einem ungewöhnlichen Fluß der Rede ergriffen worden zu sein. Dieser bemerkt, es möge dieß wol durch die Göttlichkeit des Ortes veranlaßt sein, denn er spreche fast schon in Dithyramben. Er setzt dann seine Rede folgendermaßen fort.

Wir haben nun zu untersuchen, welche Folgen aus der Hingabe an den Verliebten und an den Nichtverliebten entstehen. Der Verliebte ist ein Kranker, dem Kranken aber ist nur dasjenige angenem, was ihm nachgiebt, nicht aber was ihm überlegen oder wenigstens gleich ist. Daher wird der Verliebte

Digitized by Google

sich bemühen seinen Geliebten in allen Dingen von ihm abhängig zu erhalten. Er wird also zu verhindern suchen, daß dieser an der Seele vollkommener werde und ihn insbesondere von der Philosophie ferne halten, er wird ihn am Leibe schwächlich und unmännlich zu erhalten suchen, er wird ihn von Vater und Mutter, Verwandten und Freunden entfernen und trachten, daß er ehelos, kinderlos und ohne eigene Häuslichkeit bleibe, damit er immer auf den Liebhaber angewiesen sei. Dieser aber wird durch sein fortwährendes Andringen dem Geliebten widerwärtig werden und endlich, wenn er von seiner Krankheit geheilt ist, den ehemals Geliebten gerade dann verlaßen, wenn er für die ihm gewärte Gunst den Dank erstatten sollte. Der Verliebte also begehrt den Jüngling wie der Wolf das Lamm: nur um der eigenen Sättigung willen.

Mit diesen Worten bricht Sokrates seine Rede ab. Die Aufforderung des Phädros, die erst halbvollendete Rede durch eine Darstellung der Vorteile zu ergänzen, welche dem Jüngling aus dem Umgange mit dem Nichtverliebten entspringen, lehnt er mit der Bemerkung ab, es bedürfe hiezu keiner langen Rede, sondern es könne kurz gesagt werden, daß von allen geschilderten Nachteilen die entgegengesetzten Vorteile dem Nichtverliebten eigen seien.

c) Die zweite Rede des Sokrates (c. 20—38).

Sokrates ist aber mit seiner eigenen Rede nicht zufrieden. Er fürchtet durch dieselbe sich gegen den Eros vergangen zu haben, welcher der Aphrodite Sohn und selbst ein Gott sei und hält um diesen Frevel zu sühnen sofort eine zweite Rede zum Preise des Eros, deren Gedankengang der folgende ist.

Wenn es auch richtig ist, daß die Liebe ein Wahnsinn ist, so ist doch nicht jeder Wahnsinn den Menschen verderblich, sondern es giebt auch solchen, welcher den Menschen zu ihrem größten Heile von den Göttern verliehen wird. Dahin gehört der Wahnsinn der Weißagung, der Wahnsinn der Mysterien, der dichterische und endlich, wie sich zeigen wird, der Liebeswahnsinn. Der Beweis hiefür wird freilich den Überklugen unzuverläßig, den Weisen aber glaubwürdig erscheinen.

Digitized by Google

Der Beweis nimmt seinen Ausgang von der Betrachtung der Seele. Jede Seele ist unsterblich, denn sie ist ein sich selbst bewegendes. Jeder Körper nämlich, dem die Bewegung von außen kommt, ist unbeseelt, dem sie aber von innen aus sich selbst kommt, der ist beseelt; demnach ist es die Natur der Seele sich selbst zu bewegen. Was sich selbst bewegt, ist für alles andere bewegte Quelle und Anfang der Bewegung. Der Anfang aber ist notwendig unentstanden und unvergänglich. Er kann nicht entstanden sein, denn sonst wäre er nicht mehr der Anfang (d. h. es wäre sonst dasjenige, woraus er entstanden ist, der Anfang), er kann nicht vergehen, weil sonst mit ihm die ganze Erzeugung vergehen müßte und nicht wieder entstehen könnte. Somit ist die Seele unentstanden und unvergänglich.

Nun wäre, meint Sokrates, das innere Wesen (ἰδέα) der Seele zu untersuchen, da aber diese Untersuchung zu weitläufig wäre, will er sich mit einem Gleichniß begnügen. Er vergleicht also die Seele einem Gespanne, bestehend aus zwei beflügelten Roßen und einem Lenker. In den Seelen der Götter sind sowol die Roße wie der Lenker von edler Art und daher die Lenkung des Gespannes leicht. In den Menschenseelen hingegen ist nur das eine Roß edel, das andere aber böse, daher ist die Lenkung schwierig und dieß ist der Grund, warum viele Menschenseelen aus ihrem ursprünglichen himmlischen Dasein zu einem Erdendasein herabsinken. Wenn nämlich der Himmelsherrscher Zeus auszieht um alles zu ordnen und zu besorgen, so folgt ihm die Schar der Götter und Dämonen mit Ausname der Hestia, welche im Götterhause zurückbleibt, und auch allen anderen Seelen ist gestattet sich einem oder dem anderen Gotte anzuschließen nach ihrer Wal. Die Götterseelen nun mit ihren edlen Roßen steigen leicht die unterhimmlische Wölbung hinan und gelangen auf den Rücken des Himmels, über den sie der Umschwung dahinfürt. Auf dieser Fart schauen sie den überhimmlischen Ort, welcher das farblose, gestaltlose, unkörperliche, wahrhafte Sein enthält, sie schauen die Gerechtigkeit selbst, die Besonnenheit selbst und die wahrhafte immer sich selbst gleiche Erkenntniß, welche nicht diejenigen Dinge, die wir die wirklichen nennen, sondern das wahrhafte Sein zum Gegenstande hat und nachdem sie durch diesen Anblick sich erquickt haben,

Digitized by Google

kehren sie in das innere des Himmels zurück. Anders aber geht es den anderen Seelen, bei welchen der Lenker mit dem Widerstande des schlechten Roßes zu kämpfen hat. Von diesen können einige das Haupt des Lenkers hinausstrecken in den äußeren Ort und den Umschwung vollbringen, wobei sie jedoch wegen der Unruhe der Roße nur mühselig das Seiende erblicken, andere können im Kampfe mit den Roßen nur einiges erblicken anderes aber nicht, die übrigen endlich streben zwar auch hinaus, vermögen aber nicht sich hinauszuschwingen sondern drängen sich lärmend und streitend unten herum, wobei durch die Schlechtigkeit der Lenker viele gelähmt werden und ihr Gefieder zerbrochen wird. Diese also gelangen nicht dazu das Seiende zu schauen, sie müßen sich mit scheinbarer Narung anstatt der wahrhaften begnügen, denn die Narung für das edelste der Seele, für ihr Gefieder stammt nur aus dem Gefilde der Wahrheit. Nach dem Gesetze der Adrasteia nun bleibt jede Seele, welche etwas von dem Wahrhaften erblickt hat, bis zum nächsten Umzuge unversehrt und wenn sie dieß immer zu erreichen vermag, bleibt sie immer ohne Schaden. Die Seele aber, welche nichts zu erschauen vermochte und ihr Gefieder verlor, sinkt zur Erde nieder und muß in einem erdigen Leib ihren Wohnsitz nemen. Bei dieser ersten Zeugung wird die entfiederte Seele zunächst nicht in einen Tierleib sondern in einen Menschenleib eingepflanzt und zwar nach neun Classen von Menschengestalten, je nachdem sie mehr oder weniger von dem Seienden geschaut hat; die oberste Classe ist die der Philosophen, welche den Musen und dem Eros dienen, diesen folgen die gesetztreuen Könige, die Staatsmänner, die Heilkundigen, die Wahrsager, die Dichter, die Gewerbsleute, die Sophisten, endlich an letzter Stelle die Tyrannen. Die Aufgabe der Seele in ihrem Erdenleben ist nun die, ihr Gefieder wieder zu erlangen. Hiezu sind im allgemeinen zehntausend Jare erforderlich, nur denjenigen, welche ohne Falsch philosophirt und mit Philosophie die Knaben geliebt haben, ist es vergönnt, daß sie schon nach dreitausend Jaren wieder befiedert werden können. Die anderen aber kommen nach ihrem ersten Erdenleben vor Gericht und werden je nach ihrem irdischen Tun entweder in die unterirdischen Zuchtorte verwiesen oder in einen Ort des Himmels entrückt. Nach tausend Jaren

Digitized by Google

findet für beiderlei Seelen die Verlosung und Wal des zweiten Erdenlebens statt und nun kann auch eine Menschenseele in einen Tierleib oder ein Tier, aber nur ein solches, das schon früher einmal Mensch war, wieder in einen Menschenleib eingehen. Eine Seele nämlich, welche nie die Wahrheit erblickt hat, kann nie Menschengestalt annemen, denn das unterscheidende der Menschenseele besteht darin, daß sie die Gattungsbegriffe, das Eine in der Vielheit der Wahrnemungen zu erfaßen vermag und dieses Begreifen der Gattung ist nichts anderes als die Erinnerung an das einst im Gefolge der Gottheit geschaute wahrhaft Seiende.

Auf eben solcher Erinnerung nun beruht der Liebeswahnsinn. Dieser nämlich besteht darin, daß eine Seele, welcher das einst geschaute Heilige noch nicht völlig in Vergeßenheit geraten ist, sich beim Anblick irdischer Schönheit an jene wahre Schönheit erinnert. Infolge dieser Erinnerung beginnt ihr Gefieder wieder zu wachsen und sie versucht mit demselben aufzufliegen. Da sie es aber noch nicht völlig wiedererlangt hat, vermag sie noch nicht sich aufzuschwingen sondern blickt nur wie ein Vogel immer nach oben und sieht über alles irdische hinweg und dieser Zustand ist es, der gemeinhin als Seelenkrankheit bezeichnet wird, wärend er vielmehr die edelste Begeisterung ist. Es ist nur oder fast nur der Schönheit gegeben, daß ihre irdischen Abbilder die Erinnerung an das einst geschaute in uns wecken. Denn die irdischen Abbilder der Gerechtigkeit, Besonnenheit und alles deßen, was sonst den Seelen ehrwürdig ist, sind trübe und auch unsere Werkzeuge, sie aufzufaßen, sind trübe, so daß nur Wenige in ihnen das Urbild zu erkennen vermögen. Die irdischen Abbilder der Schönheit aber glänzen hell und werden durch den hellsten und schärfsten unserer Sinne, das Gesicht, von uns wahrgenommen. Durch diesen Sinn die Weisheit wahrzunemen ist uns versagt, denn es würde gar gewaltige Liebe erregen, wenn wir sie sowie auch das andere liebenswerte in einem so hellen Ebenbilde durch das Gesicht wahrnämen. Weßen Erinnerung nun nicht mehr frisch oder schon verdorben ist, der wird durch die irdische Schönheit nicht an die wahre erinnert sondern nur zu tierischer Vermischung mit jener gereizt. Wer aber noch frische Weihung an sich hat, der wird beim Anblick eines gottähnlichen

Digitized by Google

Antlitzes oder eines schönen Leibes von einem Schauer der Verehrung ergriffen, so daß er seinem Liebling opfern möchte wie einem Gotte. Der Anblick der Schönheit erwärmt ihn und schmelzt hinweg, was die Mündungen des Gefieders seiner Seele verstopfte, so daß dieses wieder treiben und wachsen kann. Ist er aber vom Geliebten entfernt, dann verstopfen die Mündungen sich wieder, das keimende Gefieder sticht auf allen Seiten gegen die Hülle und verursacht ihm unerträgliche Schmerzen. Er verlangt daher aus allen Kräften, sowol um jene süßeste Lust zu empfinden wie auch um dieser Schmerzen ledig zu werden, in der Nähe des Geliebten zu sein. Dieß also ist der Zustand, den wir Liebe nennen.

Ähnliches empfindet auch der geliebte Jüngling. Der Liebreiz, der von ihm ausgehend sich gegen den Liebhaber ergoß, kehrt von diesem gleich einem von glatten Körpern zurückgeworfenen Schalle durch die Augen in des Geliebten Seele zurück, befeuchtet auch hier die Ausgänge des Gefieders und läßt dieses wachsen und erfüllt auch des Geliebten Seele mit Liebe. Er liebt also, weiß aber nicht, wen er liebt noch überhaupt was ihm begegnet, denn er weiß nicht, daß er in dem Liebenden wie in einem Spiegel sich selbst beschaut. Aber auch er empfindet, wenn der Liebhaber zugegen ist, Befreiung von seinen Schmerzen und sehnt sich deshalb nach ihm, wenn er abwesend ist; er ist mit der Gegenliebe, dem Abbilde der Liebe behaftet. So entsteht ein gegenseitiges heftiges Verlangen. Bei dem innigen Verkehre zwischen Liebhaber und Liebling, der sich hieraus entwickelt, äußert nun in beider Seelen das böse Roß unziemliche Wünsche. Es verlangt, namentlich auf Seite des Liebhabers, in unbändiger Weise nach Sinnengenuß und kann nur mit Mühe durch den Lenker und den edlen Spanngenoßen zurückgehalten werden. Siegen in diesem Kampfe die edleren Triebe der Seele, so füren Liebhaber und Geliebter schon hienieden ein seliges und einträchtiges Leben und wenn sie sterben, haben sie fast schon ihr Gefieder wiedererlangt und den ersten der drei wahrhaft olympischen Kampfgänge (d. h. der drei Erdengänge, deren der Philosoph zu seiner Wiederbefiederung bedarf) siegreich vollendet, über welches Gut kein größeres erlangt werden

Digitized by Google

kann. Wenn sie aber ein minder philosophisches doch immer noch ehrliebendes Leben füren, so gestatten sie sich wol zuweilen das, was der Menge als das glückseligste gilt, aber doch nur selten, weil nicht die ganze Seele dieses Tun billigt. Auch diese also leben als Freunde sowol wärend ihrer Liebe als darüber hinaus und gehen zuletzt zwar unbefiedert aber doch schon mit dem Triebe sich zu befiedern aus dem Leibe, so daß auch sie nicht geringen Lohn vom Liebeswahnsinn davon tragen. Solch göttlichen Gewinn erlangt man durch die Liebe, wärend die Vertrautheit mit dem Nichtliebenden durch ihre bloß sterbliche Besonnenheit in der Seele eine von der Menge als Tugend gepriesene Gemeinheit hervorbringt und bewirkt, daß sie neuntausend Jare um die Erde und unter derselben sich vernunftlos herumtreiben muß.

Sokrates schließt mit der an Eros gerichteten Bitte, dieser möge die eben gesprochene Rede, welche um des Phädros willen einigermaßen dichterisch ausgedrückt sei, als Sühne der durch die frühere Rede ihm zugefügten Beleidigung gnädig aufnehmen.

Zweiter Hauptabschnitt:

Das Gespräch über Redekunst und Schriftstellerei.

(c. 39—64.)

I. Ueber die Redekunst (c. 39—58).

a) Muß der Redner (oder Redenschreiber) gründliches Wißen von seinem Gegenstande haben? (c. 39—44).

Der zweite Teil des Werkes, das eigentliche Gespräch, wird eingeleitet durch die von Phädros angeregte Frage, ob das Redenschreiben etwas schimpfliches sei. Reden zu schreiben, sagt Sokrates, ist nicht an sich verwerflich, wol aber dann wenn man nicht schön sondern häßlich spricht oder schreibt. Er schlägt hierauf dem Phädros vor, gemeinschaftlich zu untersuchen, welches die Weise sei schön und nicht schön zu reden und Phädros erklärt, er werde mit Lust auf diese Untersuchung eingehen, denn solche Lust sei doch weit vorzüglicher als jene, die nur auf vorhergegangener Unlust beruhe.

Digitized by Google

Die erste Frage, welche Sokrates in Betreff der Redekunst aufstellt, ist die, ob der Redner, um gut und schön zu reden, den Gegenstand, über welchen er sprechen will, seiner wahren Beschaffenheit nach kennen müße. Phädros erwidert, er habe immer gehört, daß der Redner sich um das wahre Wesen seines Gegenstandes, also etwa um das, was wahrhaft gerecht, gut oder schön sei, gar nicht zu kümmern brauche sondern nur um das, was der Volksmenge als gut oder schön erscheinen werde. Sokrates bemerkt, dieß wäre etwa so, wie wenn Einer, der nie ein Pferd gesehen habe, einem anderen der ebenfalls nie ein Pferd gesehen habe sondern einen Esel für ein Pferd halte, nun den Esel als ein vorzügliches Pferd anpreisen würde. Wäre dieß schon lächerlich, um wie viel schlimmer wäre erst ein Redner, der ein Volk, welches das Gute nicht kennt sondern ein Übel für ein Gut hält, in dieser Meinung bestärken und es dadurch veranlaßen würde übles zu tun statt des guten. Hier aber macht Sokrates sich selbst eine Einwendung. Vielleicht, sagt er, haben wir mit unseren bisherigen Bemerkungen das Wesen der Redekunst gar nicht getroffen. Diese erhebt vielleicht gar nicht den Anspruch die Erkenntniß des Wahren zu sein, sondern sie ist vielleicht eine besondere Fertigkeit, welche zu dieser Erkenntniß noch hinzukommen muß, so daß ohne sie auch derjenige, der das Wahre kennt, nicht kunstmäßig zu überreden vermöchte. Freilich aber ist dann höchst zweifelhaft, ob eine solche Fertigkeit überhaupt noch als Kunst oder nicht vielmehr als ein kunstloses Handwerk zu betrachten sei.

Nach diesen vorbereitenden Bemerkungen eröffnet Sokrates die Untersuchung mit der an Phädros gerichteten Frage, ob die Redekunst sich nur auf die Reden vor Gerichtshöfen und in Volksversammlungen beziehe, oder ob sie auch alle anderen Reden über große wie über kleine Dinge in sich schließe. Phädros meint, in den Bereich der Redekunst gehören nur die Reden vor Gericht und vor dem Volke. Sokrates aber widerlegt ihn sofort. Die Kunst der Rede, sagt er, sei überhaupt nichts anderes als eine Kunst der Seelenleitung, durch welche der Redner den Hörer zu einer gewißen Meinung zu bestimmen suche. Dieß aber gelte nicht nur vor Gericht und in Volksversammlungen, wo eine und dieselbe Sache bald als gerecht, bald als ungerecht dargestellt

Digitized by Google

werde, sondern auch in wißenschaftlichen und allen anderen Fragen. So wiße z. B. der Eleat Zenon (welchen er als den eleatischen Palamedes bezeichnet) durch Kunst so zu reden, daß dem Hörer ein und dasselbe Ding als ähnlich und unähnlich, als Eins und Vieles, als ruhig und bewegt erscheine. Die Kunst, einem anderen durch Reden gewiße Meinungen beizubringen, könne also, wenn es eine solche überhaupt gebe (εἴπερ ἔστιν p. 261 E), in allen Fällen des Meinungsaustausches nur eine und dieselbe sein. Wer aber, färt Sokrates fort, ähnliche Dinge als unähnlich will erscheinen laßen und umgekehrt, der kann diesen Zweck, den Hörer zu täuschen, nur dadurch erreichen, daß er ihn durch kleine unvermerkte Übergänge hinsichtlich der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit irrefürt und diese Übergänge werden ihm nur dann zu Gebote stehen, wenn er die Beschaffenheit der Dinge, ihre Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten genau kennt. Also auch dann, wenn es der Zweck der Redekunst ist den Hörer zu täuschen, kann sie doch der Kenntniß des Wahren nicht entbehren.

b) Kritik der Rede des Lysias (c. 45—47).

Sokrates geht nun dazu über, die Reden des ersten Teiles, sowol die des Lysias wie seine eigenen auf ihre Kunstmäßigkeit zu prüfen und bemerkt, diese Reden seien wie durch einen glücklichen Zufall gesprochen worden, da sie ein Beispiel enthalten wie derjenige, welcher das richtige wiße, spielend durch seine Reden die Zuhörer irrefüren könne. Er beschäftigt sich zunächst mit der Rede des Lysias.

Es giebt Dinge, sagt er, über welche die Meinungen der Menschen übereinstimmen und wieder andere, über welche sie auseinander gehen. Unter dem Worte Eisen oder Silber denken wir alle dasselbe, über das Gerechte und Gute aber sind wir uneinig nicht nur mit anderen sondern auch mit uns selbst. Die Täuschung aber ist offenbar leichter in den Dingen, worüber die Meinungen geteilt sind und der Redner muß daher vor allem genau wißen, ob über seinen Gegenstand die Meinungen einig oder verschieden sind. Da nun die Liebe ohne Zweifel zu den streitigen Dingen gehöre, hätte Lysias am Anfange seiner Rede vor

Digitized by Google

allem einen bestimmten Begriff der Liebe aufstellen sollen, er habe dieß aber nicht getan sondern sei gleich zu demjenigen übergesprungen, was die Liebhaber nach genoßener Befriedigung ihrer Leidenschaft empfinden, er habe also gleichsam die Rede von rückwärts nach vorne durchschwimmen wollen. Ein weiterer Fehler der Rede sei der, daß sie der logischen Folge entbehre, so daß man nicht einsehe, warum das zweite gerade das zweite und das dritte das dritte sei; man könnte also ohne dem Gefüge der Rede irgend einen Schaden zu tun, die Anordnung derselben beliebig verändern.

c) Über die beiden Reden des Sokrates und die Dialektik (c. 48 – 52).

Da Sokrates fürchtet, daß Phädros über die strenge Beurteilung der Rede seines Freundes Lysias empfindlich werden könnte, wendet er sich, obgleich er an jener Rede noch vieles auszusetzen hätte, zur Betrachtung seiner eigenen Reden. Diese haben, sagt er, Eines an sich, wodurch sie demjenigen, der über die Redekunst nachdenken wolle, sehr lehrreich werden können, sie seien nämlich einander entgegengesetzt, indem die eine für den Liebenden, die andere für die Nichtliebenden eintrete. Werde nun untersucht, wie die Rede vom Tadel der Liebe zum Lobe derselben übergehen konnte, so zeige sich, daß dieß auf einem doppelten Verfaren beruhe, welches jene beiden Reden wie durch einen glücklichen Zufall befolgten. Dieses doppelte Verfaren sei: einerseits das vielfach geteilte in die Einheit der Gattung zusammenzufaßen und andererseits wieder die Gattung mit Beachtung der natürlichen Einteilungsgründe und ohne Willkür in ihre Arten und Unterarten zu zerlegen. So haben auch die beiden Reden die Liebe zunächst unter dem einheitlichen Gattungsbegriffe des Wahnsinns aufgefaßt und dann wieder, sowie aus unserem Leibe gleichnamige rechte und linke Glieder hervorwachsen, den Wahnsinn gleichsam in einen linken und rechten Teil, nämlich einen aus menschlicher Krankheit herrürenden und einen von den Göttern verliehenen Wahnsinn gesondert und diese Teile weiter zerlegt, bis die eine Rede in dem linken Wahnsinn gleichsam eine linke Liebe auffand, welche sie mit Recht schmähen konnte, wärend die andere in dem rechten Wahnsinn eine jener gleichnamige aber

Digitized by Google

göttliche Liebe auffand, welche sie als Quelle unserer größten Güter pries. Diese Kunst des Einteilens und Zusammenfaßens, welche die Grundbedingung des richtigen Redens und Denkens ist, nennt Sokrates die Dialektik.. Wird nun, färt er fort, von der Rhetorik diese Kunst der Dialektik ausgeschloßen, wie sie ihr nach Aussage des Phädros auch wirklich völlig fremd ist, so bleibt als das wesentliche derselben nichts übrig als diejenigen äußerlichen Kunstmittelchen, welche „in den über die Rhetorik geschriebenen Büchern" zu finden sind. Diese aber, wenngleich sie in den Reden vor dem Volke von großer Wirkung sein mögen, sind doch bloß Vorkenntniße der Redekunst, nicht aber diese selbst, ebenso wie derjenige, welcher einige Brechmittel und Abfürmittel kennt ohne zu wißen, wem und wann und in welchem Grade er sie beizubringen hat, nur einige Vorkenntniße der Heilkunst, aber nicht diese selbst besitzt.

d) Die wahren Erforderniße der Redekunst (c. 53—58).

Phädros, der diesen Ausfürungen des Sokrates zustimmend gefolgt ist, richtet nun an diesen die Frage, auf welche Weise die wahre Redekunst erlangt werden könne. Sokrates antwortet, hiezu sei wie in allen Dingen dreierlei erforderlich: natürliche Anlage, Wißenschaft und Übung. Hinsichtlich des ersten und letzten Erfordernißes geht er in keine weitere Untersuchung ein, da diese einer Erläuterung kaum bedürfen, worin aber die Wißenschaft des Redners zu bestehen habe, setzt er im Anschluß an das über die Dialektik gesagte genau auseinander. Sowie die Heilkunst, welche dem Leibe Gesundheit und Stärke verschaffen soll, nur dadurch von einer bloß erfarungsmäßigen Hantierung zu einer wahren Kunst erhoben werden kann, daß sie auf genaue Kenntniß des Leibes und seiner verschiedenen Arten gegründet wird, ebenso verhält es sich mit der Redekunst hinsichtlich der Seele. Denn die Redekunst ist — Sokrates wiederholt hier den schon früher (p. 261 A) gebrauchten bezeichnenden Ausdruck — eine Seelenleitung und muß daher auf genauer Kenntniß der Natur der Seele beruhen. Sie muß also wißen, wie viel Arten von Seelen es giebt und welches Vermögen zu wirken und Wirkungen zu

Digitized by Google

empfangen jeder von diesen Arten einwohnt. Sie muß ferner die verschiedenen Arten von Reden nach Zal und Beschaffenheit genau kennen und muß endlich wißen, welche Menschen durch welche Reden aus welcher Ursache zu welchen Dingen leicht zu überreden seien und zu welchen Dingen schwer. Hat der Redner alles dieß genau erkannt, dann muß er weiter in jedem einzelnen Falle behufs praktischer Ausübung der Redekunst genau zu beurteilen wißen, was für einen Menschen er vor sich habe und welche Art von Reden demnach die angemeßene sei um ihn zu dieser oder jener Sache zu überreden oder er würde immer nur ein unfruchtbarer Theoretiker bleiben. Hat er endlich diese theoretischen und praktischen Kenntniße sich angeeignet, dann erst mag er und zwar wieder auf Grund genauer Kenntniß ihrer Wirksamkeit von den vorher erwähnten äußerlichen Mitteln der Redekunst Gebrauch machen und erst dann, wenn er alle jene Bedingungen in sich vereinigt hat, ist seine Kunst schön und vollendet. Welch hohe Wichtigkeit Sokrates diesen Ausfürungen beilegt, geht daraus hervor, daß er sie nicht nur in diesem Abschnitte dreimal wiederholt (p. 271 A B, p. 271 D E, p. 273 D) sondern auch in der Folge (p. 277 B) nochmals darauf zurückkommt.

Die eben gegebene Darstellung des Wesens der Redekunst, so setzt Sokrates seine Ausfürungen fort, steht freilich mit der gangbaren Ansicht im Widerspruch. Diese meint, daß der Redner überall sich nicht um das wahre sondern nur um das scheinbare zu kümmern habe und demnach auch die Wahrheit nur dann sagen dürfe, wenn sie zugleich den Schein für sich habe. Allein auch das scheinbare entsteht dem Hörer aus einer Ähnlichkeit mit dem wahren und diese Ähnlichkeit wird am besten derjenige finden, welcher das wahre der Sache erkannt hat. Darum ist die wahre Redekunst nur die eben beschriebene. Freilich kann diese Kunst nicht ohne vielfältige Anstrengung erworben werden und dieser beschwerlichen Arbeit darf der Vernünftige sich nicht zu dem Ende unterziehen um mit Menschen zu reden und zu verkehren sondern nur um das den Göttern wolgefällige sprechen und nach besten Kräften verrichten zu können; denn nicht seinen Mitknechten darf der Vernünftige sich bemühen gefällig zu sein, es sei denn nebenher, sondern seinen guten und von Guten stam-

Digitized by Google

menden Gebietern. Darum wenn der Weg ein langer ist, wundere dich nicht, denn großer Dinge wegen müßen wir ihn unternemen.

II. Über die Schriftstellerei.

(c. 59—64.)

Sokrates geht nun zur Besprechung der schriftstellerischen Tätigkeit über. Er eröffnet dieselbe mit einer mythischen Erzälung der Erfindung der Schrift. Der kunstreiche ägyptische Gott Theuth habe neben vielen anderen Künsten wie Meß- und Sternkunde, Bret- und Würfelspiel auch die Buchstabenschrift ersonnen. Er habe alle diese Erfindungen dem Gott-Könige Thamus, welchen die Hellenen Ammon nennen, vorgelegt, damit dieser sie den Ägyptern mitteile und habe insbesondere über die Schreibekunst bemerkt, diese werde die Ägypter weiser machen, denn sie sei als ein Mittel für den Verstand und das Gedächtniß erfunden. Ammon habe zu jeder dieser Erfindungen mancherlei dafür und dawider gesagt, nur die Schreibekunst habe er schlechthin verworfen, denn diese werde nicht, wie Theuth glaube, die Ägypter weiser und gedächtnißreicher machen sondern ihnen Vergeßenheit einflößen, denn sie werden dann sich auf die Schrift verlaßen und nur von außen und mittelst fremder Zeichen sich der Dinge erinnern, nicht aber innerlich und unmittelbar. Sie werden also von der Weisheit nur den Schein erlangen und nicht das Wesen, und nachdem sie vieles gehört haben ohne es wirklich gelernt zu haben, werden sie sich vielwißend dünken, da sie doch unwißend seien. Soweit der Mythos. — Im Anschluß hieran setzt Sokrates auseinander, daß die Schrift nichts anderes ist als eine Erinnerung für den, der schon weiß, was sie enthält. Einen selbständigen Wert aber hat sie nicht und zwar aus drei Gründen: sie sagt fürs erste immer nur ein und dasselbe und weiß, wenn man sie um eine Erläuterung fragt, nichts anzugeben; sie wendet sich ferner ohne Wal und Unterscheidung an Verständige und Unverständige und endlich drittens wenn sie angegriffen wird, weiß sie sich nicht zu verteidigen sondern braucht immer ihres Vaters, des Verfaßers Hilfe. Ihre echte Schwester hingegen, die Rede, welche mit Einsicht in die Seele des Lernenden geschrieben d. h.

Digitized by Google

gesprochen wird, weiß wol, gegen wen sie reden und gegen wen sie schweigen soll und weiß auch sich zu wehren, wenn sie angegriffen wird. Die erste gleicht dem Samen, welchen man zum Scherze im Sommer in ein Adonisgärtchen einsetzt und der schon nach acht Tagen schön aufgeschoßen ist, die zweite aber gleicht dem Samen, welchen der kundige Landmann nach den Regeln seiner Kunst in den tauglichen Boden sät und zufrieden ist, wenn seine Saat im achten Monate zur Reife gedeiht. Jene also mag wol als ein würdiges Spiel demjenigen dienen, welcher für sein vergeßliches Alter Erinnerungen sammeln will; weit schöner aber als das Spiel ist der Ernst in solchen Dingen, wenn jemand nach den Vorschriften der dialektischen Kunst eine taugliche Seele wält und Reden sät, welche sich selbst und dem Sämann zu helfen wißen, welche nicht unfruchtbar sind sondern wieder einen Samen tragen, durch den sie sich unsterblich zu erhalten vermögen und welche ihren Besitzer so glücklich machen, als der Mensch überhaupt sein kann. So sind denn auch Lysias und die anderen Rhetoren ebenso wie Homer nebst allen anderen Dichtern und Solon nebst allen anderen, die Schriften geschrieben haben, welche man Gesetze nennt, nur dann würdig den Namen von Philosophen zu füren, wenn sie wißen, wie es in Wahrheit sich mit Schrift und Rede verhält und im Stande sind in eine Erörterung über das geschriebene einzugehen und redend das geschriebene als etwas geringwertiges erscheinen zu laßen; wenn sie aber dieß nicht vermögen, dann darf man sie nur Gedichtemacher, Redenverfaßer und Gesetzschreiber nennen.

Mit einer etwas gewaltsam herbeigezogenen Vorhersagung über die schönen Hoffnungen, zu welchen der Redner Isokrates berechtige und einem von Sokrates gesprochenen Gebete schließt das Gespräch.

Digitized by Google

Zur Erläuterung.

I. Der erste Hauptabschnitt.

Die drei Reden, welche den ersten Hauptabschnitt des Phädros ausfüllen, haben insgesammt die Liebe zum Gegenstande, aber nicht die Liebe schlechthin, sondern nur diejenige bei den Griechen besonders gepflegte Art derselben, welche einen Mann mit einem schönen Jüngling verbindet. Die Frage, ob diese Liebe etwas gutes oder übles sei, wird in den beiden ersten Reden, in der des Lysias und der ersten des Sokrates anscheinend in gleichem Sinne beantwortet: die Liebe wird als etwas verderbliches dargestellt und der Jüngling vor ihr gewarnt. In der zweiten Rede des Sokrates wird umgekehrt die Liebe als eines der höchsten Menschengüter gepriesen und dagegen der von Lysias empfohlene vertraute Verkehr mit dem Nichtliebenden als Quelle niedriger Gesinnung bezeichnet. Es scheint also auf den ersten Blick als hätte Sokrates seinen Standpunkt gewechselt, seine zweite Rede scheint der ersten geradezu zu widersprechen. Es wird sich aber finden, daß dies nur Schein ist und daß Sokrates auch hier seinen Standpunkt vom Anfang bis zum Ende unverrückt festhält.

Die Rede des Lysias[1]) wird von Sokrates selbst im zweiten Abschnitte des Phädros kritisirt und was er an derselben aussetzt, enthält den Schlüßel für das Verständniß aller drei Reden. Er bezeichnet als den Grundfehler des Lysias, daß dieser nicht eine

[1]) Der Verfaßer der Rede wird in den folgenden Ausfürungen schlechtweg Lysias genannt, da die Streitfrage, ob die Rede wirklich von Lysias herrüre oder von Platon im Geiste des Lysias verfaßt worden sei, für das Verständniß des Phädros ohne Belang ist.

Digitized by Google

bestimmte Auffaßung der Liebe an die Spitze seiner Rede stellte, oder daß er, wie Sokrates sich ausdrückt, nicht den Hörer nötigte, die Liebe für ein bestimmtes Seiendes, welches er selbst wollte (ἔν τι τῶν ὄντων, ὃ αὐτὸς ἐβουλήθη p. 263 E) anzusehen. Er wirft also der Rede nicht vor, daß ihre Auffaßung der Liebe eine falsche ist, er stellt vielmehr dem Redner frei, seiner Rede eine beliebige Auffaßung seines Gegenstandes zu Grunde zu legen, nur muß diese eine bestimmte sein und dem Hörer mitgeteilt werden, damit dieser weiß, woran er sich im Verlaufe der Rede zu halten hat. Dieser Vorwurf des Sokrates ist im Inhalt der lysianischen Rede vollständig begründet. Lysias stellt die Empfindungen des Liebenden und die des Nichtliebenden mit einander in Vergleich, aber wir wißen nicht, weder was wir unter jenen noch was wir unter diesen uns zu denken haben und wie sie sich von einander unterscheiden. Nur soviel scheint klar zu sein, daß beide nach Sinnengenuß begehren und der Unterschied scheint nur darin zu bestehen, daß der eine in blinder Leidenschaft mit Beiseitesetzung jeder anderen Rücksicht auf dieses Ziel losgeht, wärend der andere dabei gewiße Rücksichten beobachtet. Diese Rücksichten aber sind nicht von sittlicher Art sondern sie beziehen sich auf das Vermögen des Jünglings, auf die üble Nachrede der Leute und sonstige äußere Verhältniße, und nur ganz nebenbei wird erwähnt (p. 233 A), daß dem Jüngling durch den Verkehr mit dem Nichtliebenden auch bevorstehe beßer zu werden, weil dieser nicht wie der Verliebte blindlings alles loben werde, was der Geliebte rede oder tue. Alles dieß wird dem Jüngling, an welchen die Rede gerichtet ist, ohne Ordnung und Zusammenhang und in höchst nüchternem Tone vorgehalten, um ihm darzutun, daß er ein beßeres Geschäft macht, wenn er den Nichtverliebten als wenn er den Verliebten zu seinem vertrauten Umgang erwält. Was Lysias dem Jüngling empfiehlt, ist also nichts anderes als ein schmählicher Handel, welchen Sokrates mit allem Recht am Schluße seiner zweiten Rede als die Quelle niedriger Gesinnung (ἀνελευθερία p. 256 E) bezeichnet. Von der hohen sittlichen Bedeutung der Liebe hat der Redner keine Ahnung, vielmehr wird an der einzigen Stelle wo überhaupt vom Beßerwerden die Rede ist, die Liebe geradezu als ein Hinderniß der Vervollkommnung erklärt,

Digitized by Google

was mehr als alles andere beweist, daß der Redner über eine grob-sinnliche Auffaßung der Liebe nicht hinausgekommen ist.

Um den Fehler des Lysias zu vermeiden stellt Sokrates in seiner ersten Rede vor allem eine Definition der Liebe auf. Er bezeichnet dieselbe in einer klaren Darlegung als die zügellose Begierde nach schönen Leibern und setzt auf Grund dieser Definition dem Jüngling, an welchen die Rede gerichtet ist, die Nachteile auseinander, welche ihm aus dem vertrauten Verkehre mit dem Liebenden entstehen müßen. Als den schwersten dieser Nachteile bezeichnet er den Schaden, welchen der Jüngling an seiner Seele nemen müße, indem der Liebende trachten werde ihn von der Beschäftigung mit der göttlichen Philosophie auszuschließen; es folgt dann die geordnete Darstellung der weiteren Nachteile für den Leib, das Vermögen und die sonstigen Lebensverhältniße des Jünglings in Gegenwart und Zukunft. Sokrates kommt dann nochmals darauf zurück, daß die Liebe am verderblichsten sei für das Gedeihen der Seele des Jünglings, „über welche es doch weder für Menschen noch für Götter etwas köstlicheres weder giebt noch geben kann“ und schließt mit der Bemerkung, daß der Liebende den Geliebten nur begehre um sich an ihm wie an einer Speise zu sättigen und ihm daher so gefärlich sei wie der Wolf dem Lamme.

Der Unterschied dieser Rede von der vorhergehenden in Form und Inhalt fällt in die Augen; in der Form zeichnet sie sich durch strenge logische Ordnung, in der Sache aber dadurch vor derjenigen des Lysias aus, daß sie von streng sittlichem Geiste getragen ist und die Rücksicht auf die Seele des Jünglings obenan stellt. Freilich wird dadurch das Verdammungsurteil über die Liebe, mit welchem die Rede schließt, noch gewichtiger. Allein wir wißen, daß dieses Urteil nicht ernst gemeint sein kann, da Sokrates der Rede die Erklärung vorausgeschickt hat, daß sie auf Täuschung des Hörers berechnet sei und es fragt sich daher, worin die Täuschung besteht. Diese ist leicht aufzufinden mit Hilfe der schon erwähnten Bemerkung des Sokrates, daß der Redner seinen Hörer nötigen müße, den Gegenstand seiner Darstellung für dasjenige zu halten, wofür der Redner es gehalten wißen wolle. Im vorliegenden Falle nun will Sokrates die Liebe als nackte Sinnen-

Digitized by Google

gier betrachtet wißen; als solche hatte er sie im Eingange seiner Rede definirt und die durchsichtige Täuschung besteht demnach darin, daß er alles üble, welches er mit Recht dieser einzelnen Art oder Abart der Liebe nachsagt, mit Unrecht auf die Liebe im ganzen bezieht. Um aber die Auffindung der Täuschung zu erleichtern hat Platon noch ein weiteres äußeres Mittel angewandt. Er läßt den Sokrates, nachdem dieser seine Definition der Liebe zu Ende gebracht hat, seine Rede mit der Bemerkung unterbrechen, daß er durch die Göttlichkeit des Ortes begeistert nahezu in Dithyramben spreche. Da nun die Rede bis dahin nichts anderes enthalten hat als eben jene Definition, so kann er mit dieser Bemerkung nur sagen wollen, daß wir diese Definition als eine dithyrambische d. h. als das Ergebniß einer ausschweifenden Dichterphantasie zu betrachten haben. Das bisher gesagte erhält endlich eine weitere Bestätigung dadurch, daß Sokrates seine Rede in auffallender Weise plötzlich abbricht und zu einer Fortsetzung derselben nicht zu bewegen ist. Phädros hat ganz recht zu sagen (p. 241 D), daß die Rede erst halbvollendet sei und daß Sokrates nun noch darzustellen hätte, welchen Gewinn der Jüngling aus dem Verkehre mit dem Nichtliebenden zu erwarten habe. Allein eine Ergänzung in diesem Sinne war für Sokrates unmöglich, denn um sie zu liefern hätte er aus der Täuschung Ernst machen und daran festhalten müßen, daß er mit seiner Definition die ganze Liebe getroffen habe, so daß ein auf edleren Empfindungen beruhendes Verhältniß nicht mehr als Liebesverhältniß zu bezeichnen sei. Die Rede bedurfte somit allerdings einer Ergänzung, aber in anderem Sinne. Die Täuschung mußte aufgehoben, der Begriff der Liebe in sein Recht wieder eingesetzt werden, es mußte dargetan werden, daß der wahre Gewinn für den Jüngling nicht, wie Phädros meint, aus dem Verkehre mit dem Nichtliebenden sondern nur aus Empfindungen hervorgehen könne, welche mit beßerem Rechte als die bisher betrachteten den Namen Liebe füren. Diese Ergänzung liefert in umfaßender Weise die zweite Rede des Sokrates, durch deren Betrachtung demnach erst das volle Verständniß der ersten gewonnen werden kann.

Die zweite Rede wird von Sokrates angekündigt als eine Lobrede auf den Eros, durch welche dieser für die durch die

Digitized by Google

erste Rede ihm zugefügte Kränkung versöhnt werden soll. Sie leistet aber weit mehr als man nach dieser bescheidenen Ankündigung erwarten sollte. Sie schildert nämlich in mythischer Form den ganzen Lebensprozess der Götter- und Menschenseelen und weist in diesem Prozesse der Liebe die ihr zukommende Stellung und Verrichtung an.

Die Götter- und Menschenseelen, sagt Sokrates, sind insgesammt unsterblich und finden ihre wahre Narung nur in der Anschauung des wahrhaft Seienden und Ewigen. Aber der Lebensprozess beider ist verschieden. Die Götterseelen sind von einheitlich edler Art und können sich darum ohne Kampf und ohne Beschwerde der beseligenden Anschauung des wahrhaft Seienden erfreuen. Nicht so die Menschenseelen. Diese sind aus edlem und unedlem gemischt und wärend jenes nach dem himmlischen verlangt, zieht dieses sie zur Erde nieder. Diejenigen, in welchen das unedle obsiegt, sinken wirklich zur Erde herab und nemen hier einen Erdenleib an, in welchem sie wie in einem Kerker wohnen. Das Erdendasein ist also für die Seele nur eine Verbannung, denn es giebt auf Erden kein wahres Sein, an welchem sie sich nären könnte, sondern nur mehr oder weniger trübe Abbilder des Seienden, welche sie mit mehr oder weniger stumpfen Werkzeugen wahrnimmt. Es ist daher die Aufgabe und Bestimmung der Seele den Rückweg aus der irdischen Verbannung in die himmlische Heimat zu finden und das einzige Mittel hiezu ist die Liebe, welche durch den Anblick irdischer Abbilder des ewig Seienden in der empfänglichen Seele geweckt wird und ihr nach und nach die Schwingen d. h. die Kraft zurückgiebt sich in die himmlische Heimat zu erheben.

Der Grundgedanke dieser Darstellung ist ein wahrhaft großartiger, es ist der Gedanke von der Erlösungsbedürftigkeit der Menschenseele und von der erlösenden Kraft der Liebe. Die Auffaßung der Liebe aber, welche uns hier entgegentritt, ist eine ganz besondere und unterscheidet sich wesentlich von der Vorstellung, welche wir mit diesem Worte zu verbinden gewohnt sind. Vor allem ist bemerkenswert, daß nach der Darstellung des Phädros die Liebe den Götterseelen fremd ist und nur im Leben der Menschenseelen zur Erscheinung kommen kann. Die Götterseelen

Digitized by Google

bedürfen ihrer nicht und können sie gar nicht empfinden, da sie des Ewigen immer teilhaft sind und die Sehnsucht nach Erhebung zum Ewigen bei ihnen daher nicht entstehen kann. Im Menschenleben aber besteht die Liebe in jenem tiefen, den normalen Gemütszustand aufhebenden Entzücken, mit welchem die Wahrnemung der irdischen Abbilder des Ewigen die von der Erinnerung an die himmlische Herrlichkeit noch nicht ganz verlaßene Seele erfüllt. Es ist der gewöhnliche, aber keineswegs der ausschließliche Fall, daß dieses Entzücken durch den Anblick irdischer Schönheit, genauer gesprochen durch den Anblick einer schönen Jünglingsgestalt in uns geweckt wird. Platon sagt ausdrücklich (p. 250 B), daß es auch von der ewigen Gerechtigkeit, Besonnenheit und all dem, was sonst den Seelen ehrwürdig ist, irdische Abbilder gebe, daß diese aber des Glanzes entbehren und daß es darum nur wenigen gegönnt sei in ihnen die ewigen Urbilder zu erkennen; er bezeichnet ausdrücklich (p. 250 D) auch diese Dinge, insbesondere die Weisheit (φρόνησις) als Gegenstände der Liebe (ἐραστά) und die Empfindungen, welche durch ihre Abbilder erweckt würden, als Liebesgefühle und zwar als solche von besonderer Stärke (δεινοὺς ἔρωτας). Der Begriff der Liebe ist also in dieser Richtung nach dem Phädros viel umfaßender als nach unserer Auffaßung, er bezeichnet schlechthin und ohne Ausname die begeisterten Empfindungen, welche durch die irdischen Abbilder des Ewigen in der empfänglichen Seele geweckt werden und diese zur Ahnung des Ewigen und zur Sehnsucht nach demselben erheben. Dieß hat aber noch einen anderen Unterschied zwischen unserer Auffaßung und der des Phädros zur Folge. Nach dem Phädros muß die Liebe, um ihre erlösende Kraft im vollen Maße äußern zu können, auch in jenen Fällen, wo sie durch den Anblick einer schönen Menschengestalt erweckt wird, in einem von dem Verlangen nach sinnlichem Genuß unberürten reinen Entzücken an der Schönheit bestehen. In ihrem Begriffe ist also jene Hingebung des eigenen Selbst an das geliebte Wesen, welche für uns vom Begriffe der Liebe untrennbar ist, nicht enthalten und all die Formen, in welchen diese Hingebung sich äußert, wie Elternliebe, Gattenliebe, Freundesliebe und insbesondere die reinste und uneigennützigste Erscheinung derselben, die allgemeine Menschen-

Digitized by Google

liebe findet in dem platonischen Begriffe der erlösenden Liebe keinen Platz. Man darf sich in der richtigen Auffaßung auch nicht dadurch irre machen laßen, daß Platon von der Verehrung und dem Dienste spricht, welche der Liebende dem Geliebten widmet und von den glücklichen Folgen, welche eine reine Liebe auch für den letzteren mit sich bringt. Denn diese glücklichen Folgen, soferne sie überhaupt eintreten, sind nicht dasjenige, worauf die Absicht des Liebenden gerichtet ist, sie sind also für den Begriff der erlösenden Liebe, wie er im Phädros aufgestellt wird, nicht etwas wesentliches sondern etwas zufälliges und dieß wird dadurch bestätigt, daß Platon wiederholt erklärt (p. 251 A, p. 252 D f., p. 255 A), der Liebende huldige dem Geliebten wie einem Gotte und möchte ihm opfern wie einem Gotte d. h. nicht um ihm wolzutun sondern umgekehrt um ihn für sich günstig zu stimmen und immer um ihn sein zu dürfen, da er durch den Anblick des Geliebten die Schwingen seiner Seele wachsen fühlt und daher in seiner Nähe die süßeste Lust und die Heilung von unerträglichen Schmerzen findet (p. 251 E, p. 252 A). Daß endlich in jenen Fällen, wo die Erinnerung an das Ewige nicht durch eine schöne Menschengestalt sondern durch ein irdisches Abbild der ewigen Gerechtigkeit oder Weisheit geweckt wird, von einer liebevollen Hingebung in unserem Sinne nicht gesprochen werden kann, ist von selbst klar.

Aus alledem folgt, daß die erlösende Liebe Platons, in ihrer vollen begrifflichen Strenge aufgefaßt, eine sehr reine und hohe Empfindung ist, daß sie aber mit demjenigen, was wir Liebe nennen, nicht viel mehr als den Namen gemein hat; denn ihr begriffliches Ziel ist die Wirkung auf das eigene Selbst des Liebenden, wärend für uns gerade die Opferwilligkeit, die Unterordnung des eigenen Selbst unter ein anderes das Grundwesen der Liebe bildet. Es ist schon hier darauf hinzuweisen, daß diese Ausfürungen des Phädros in voller Übereinstimmung stehen mit denjenigen des Lysis, in welchen dargetan wird, daß alle Freundschaft, welche einen Menschen mit dem anderen verbindet, nur ein Durchgangspunkt ist für die Eine und wahre Freundschaft, die in dem Verlangen nach dem Guten und der Glückseligkeit besteht. So ist denn auch der Eros im Phädros nichts anderes

Digitized by Google

als der Ausdruck des Strebens nach Glückseligkeit und zwar nach jener allein wahren Glückseligkeit, welche in der Erlösung von der Beschränktheit des Erdendaseins zur Anschauung des Ewigen besteht.

Der große Gedanke von der Erlösungsbedürftigkeit der Menschenseele ist es, welcher der zweiten Rede des Sokrates ihren unvergänglichen Wert giebt. Die Art der Ausfürung aber beweist, daß dieser Gedanke dem Platon zur Zeit, da er den Phädros schrieb, erst als Ahnung aufgegangen und noch nicht zu voller Klarheit gediehen war. Die Rede ist nämlich nicht frei von Unklarheiten und Schwankungen, welche gerade in der Darstellung des Wesens der erlösenden Liebe sich am empfindlichsten äußern. Es ist schon bemerkt worden, daß Platon das Vermögen, uns die einst geschaute himmlische Herrlichkeit in Erinnerung zu bringen, nicht auf die irdischen Abbilder der ewigen Schönheit einschränkt sondern auch den anderen irdischen Abbildern des Ewigen zuerkennt. Er bezeichnet jedoch jenen Fall als den weitaus häufigeren und folgt damit unzweifelhaft einer Lehre der täglichen Erfarung. Denn wenngleich die Beispiele von Gerechtigkeit, Mut, Weisheit u. s. w., welche wir im Sinne Platons als die irdischen Abbilder der ewigen Gerechtigkeit, Tapferkeit und Weisheit anzusehen haben, auf den empfänglichen Betrachter vielleicht einen noch tieferen Eindruck machen als die Schönheit, so ist doch die Empfänglichkeit für die letztere weit verbreiteter und schon darum die Schönheit mächtiger als jene anderen Dinge. Auch das ist Platon zuzugeben, daß die gewöhnliche irdische Gerechtigkeit, Weisheit u. s. w. nur als sehr trübe Abbilder der ewigen Gerechtigkeit und Weisheit gelten können. Es war nun ganz natürlich und notwendig, daß Platon sich die Frage vorlegte, wieso gerade der Schönheit ein so mächtiger und weitreichender Einfluß auf das menschliche Gemüt zukomme. Platon erklärt denselben (p. 250 B f.) daraus, daß die irdischen Abbilder der Schönheit heller sind als die der übrigen jenseitigen Dinge und überdieß durch den schärfsten unserer Sinne, durch das Auge von uns wahrgenommen werden und dieß hat wieder darin seinen Grund, daß es übergroße Liebe (*δεινοὺς ἔρωτας*) erregen würde, wenn wir von der Weisheit und dem übrigen Liebenswerten ebenso helle Abbilder erhielten

Digitized by Google

wie von der Schönheit. Allein diese Erklärung erklärt nichts. Denn wenn wir auch durch die anderen irdischen Abbilder des Ewigen noch stärker ergriffen würden als durch die Schönheit, so könnte dieß nur zu unserem Besten gereichen, weil diese anderen Bilder uns nicht wie die Schönheit in Gefar bringen würden auf die Abwege der Sinnlichkeit zu geraten und weil, je inniger das Gemüt von einem irdischen Bilde des Ewigen ergriffen wird, um so gewißer und rascher die Erhebung der Seele zum Ewigen vor sich gehen müßte.

Noch wichtiger ist, daß Platon auch dort, wo es sich nur um die Wirkungen der Schönheit handelt, zu einer klaren Ansicht über das Verhältniß der philosophischen zur sinnlichen Liebe nicht gelangt ist. Es hat wiederholt den Anschein, daß er den Sinnengenuß mit der philosophischen Liebe für unvereinbar hält. Er erklärt einmal ganz ausdrücklich, daß nur die Seele des Philosophen beflügelt werde (p. 249 C) und indem er weiterhin das verschiedene Verhalten deßen, der die Erinnerung an das jenseitige schon verloren hat, und deßen, der noch frische Weihung an sich hat, gegenüber der irdischen Schönheit beschreibt, setzt er den Unterschied gerade darein, daß der erstere nur gereizt wird „der Weise der Vierfüßler nachzugehen und Kinder zu zeugen", wärend der letztere mit seiner ganzen Kraft das böse Roß des Seelengespannes d. h. die Sinnlichkeit zügelt und dem Geliebten göttliche Ehre erweist (p. 250 E f.). Schon das Verlangen nach Kinderzeugung darf hier nicht übersehen werden. Wärend Platon sonst in der ganzen Rede nur von der Liebe zu einem schönen Jünglinge spricht, kommt hier plötzlich die Liebe zwischen Mann und Weib zum Vorschein um ebenso plötzlich wieder zu verschwinden. Daß nun Platon in diesen Stellen die Sinnlichkeit von der philosophischen Liebe völlig ausschließt, ist ganz folgerichtig, denn mit der Erweckung der Erinnerung an die ewige Schönheit hat die geschlechtliche Vermischung nichts zu schaffen, sie könnte nur diese Erinnerung trüben. Zum Schluße der Rede aber (p. 256 CD) wird auch denen, welche ein unphilosophisches jedoch ehrliebendes Leben füren und sich den sinnlichen Liebesgenuß nur selten gestatten, ein „nicht geringer Lohn" ihres Liebeswahnsinns verheißen, indem sie zwar unbefiedert aber doch mit

Digitized by Google

dem Triebe sich zu befiedern aus dem Leibe scheiden und um ihrer Liebe willen dereinst gleichzeitig beflügelt werden sollen. Hier ist also auch eine gewiße unphilosophische Liebe zum mindesten als eine Vorbereitung zur Wiederbefiederung der Seele zugelaßen, was unzweifelhaft eine Einschränkung der zuerst aufgestellten strengen Ansicht enthält. Überdieß wird es nicht leicht sein die Grenze zu finden, an welcher der sinnliche Liebesgenuß aufhört ein seltener zu sein.

Unklar und wenig befriedigend ist ferner die Darstellung, wie in der Seele des geliebten Jünglings die Gegenliebe entsteht. Der Strom der Schönheit, sagt Platon (p. 255 CD), welcher sich von dem Geliebten gegen den Liebenden ergießt, kehrt von diesem gleich einem von glatten Körpern abprallenden Schalle durch die Augen in die Seele des Geliebten zurück, befeuchtet auch hier die Mündungen des Gefieders und erfüllt die Seele mit Liebe. Dieser Darstellung zufolge ist es des Geliebten eigene Schönheit, welche in seiner Seele die Gegenliebe erweckt, nur ist ihm dieß unbewußt, er weiß nicht, sagt Platon weiter, „daß er in dem Liebenden wie in einem Spiegel sich selbst beschaut". Mit dieser Erklärung dürfte sich kaum ein Leser befreunden, sie ist aber vom Standpunkte Platons aus wol zu begreifen. Denn da nach der Darstellung im Phädros die Liebe hauptsächlich aus der Schönheit entsteht, so müßte sie in der Seele des Geliebten eigentlich durch die Schönheit des Liebenden geweckt werden. Da aber gerade das Beispiel des Sokrates, des eifrigsten Verehrers der Jugend bewies, daß der Liebende oft mit nichts weniger als mit Schönheit begabt war, so blieb kaum etwas anderes übrig als die Gegenliebe durch eine Art von Reflexwirkung auf die eigene Schönheit des Jünglings zurückzufüren. Daß übrigens Platon die Empfindungen auf Seite des Geliebten doch nicht für ganz gleichartig mit jenen des Liebenden ansieht, ohne doch deren Beschaffenheit genau angeben zu können, geht daraus hervor, daß er dieselben zuerst geradezu als Liebe, bald darauf aber nur als ein Abbild der Liebe (εἴδωλον ἔρωτος p. 255 D) bezeichnet.

Es darf endlich nicht unerwähnt bleiben, daß der Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, mit welchem Sokrates seine Darstellung des Lebenslaufes der Seelen einleitet, nur als ein unvoll-

Digitized by Google

kommener Versuch zur Lösung des großen Problems betrachtet werden kann. Der Beweis läuft darauf hinaus, daß im Menschenleibe die Seele das Prinzip der Bewegung ist und daß sie demnach ein sich selbst bewegendes und als solches ohne Anfang und ohne Ende sein muß. Dieser Beweis ist nicht schlüßig. Denn wenn man auch die Seele als Prinzip der Bewegung im Menschenleibe gelten läßt, so folgt daraus noch nicht, daß sie ein sich selbst bewegendes ist sondern sie könnte die Bewegung, die sie dem Leibe mitteilt, auch anderswoher empfangen haben, und wenn man von der anderen Seite ausgehend den platonischen Beweis gelten läßt, daß der letzte Grund der Bewegung unentstanden und unvergänglich sein muß, so folgt daraus wieder nicht die individuelle Unsterblichkeit der Einzelseele und doch ist es diese, auf welche es im Phädros ankommt. Es ist bei diesem Anlaß auch des bemerkenswerten Umstandes zu gedenken, daß Platon im Phädros, wo es doch besonders nahe gelegen hätte, die Wiedererinnerung der Seele an das im vorirdischen Dasein geschaute nicht mit als Beweisgrund für die Unsterblichkeit verwendet. Der Beweis aus der Wiedererinnerung findet sich in zwei anderen Werken Platons in doppelter Gestalt, in einer minder entwickelten im Menon, in weit gründlicherer Ausfürung im Phädon und der Umstand, daß Platon sich mit der Darstellung im Menon nicht begnügte sondern ihr im Phädon eine beßer begründete zur Seite setzte, läßt erkennen, welchen Wert er diesem Beweise beilegte. Daß derselbe nun gerade im Phädros fehlt, kann nur daraus erklärt werden, daß Platon zur Zeit, als er den Phädros schrieb, sich diesen Gedanken noch nicht zur vollen Klarheit gebracht hatte. Damit stimmt auch die Darstellungsweise des Phädros überein. Die Schilderung des Präexistenzzustandes durch Sokrates ist eine halb mythische halb allegorische und als solche ungeeignet die Grundlage eines Beweises zu bilden. Deshalb hat Platon den Beweis der Unsterblichkeit dem Mythos vorausgeschickt und von aller Beziehung auf die nachfolgende mythische Darstellung freigehalten, sowie er auch im Menon und Phädon die Wiedererinnerung ohne irgend welche mythische Beimengung nur an Tatsachen des Erdendaseins der Seele nachzuweisen sucht. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß die vorstehenden Erwägungen

Digitized by Google

ein wichtiges Hilfsmittel liefern um die Stellung des Phädros in der Reihe der platonischen Schriften zu bestimmen.

Der eben besprochenen Schwächen seiner Darstellung, zu welchen noch manche Unklarheit des mythischen Beiwerkes kommt, war Platon sich wol bewußt. Er betont wiederholt (p. 245 C, p. 246 A), daß seine Ausfürungen nicht als streng wißenschaftliche zu betrachten seien und bemerkt am Schluße der Rede entschuldigend, daß sie um des Phädros willen etwas dichterisch geraten sei (p. 257 A). Diese Erklärung sagt deutlich, daß es Platon zunächst nur darum zu tun war seinen großen Gedanken im Umriß darzustellen und dieß wird dadurch bestätigt, daß er auf alle wesentlichen Punkte dieser Rede, auf die Beschaffenheit und Unsterblichkeit der Seele, auf die Erinnerung an ihr vorirdisches Dasein, auf das Wesen der Liebe in ausfürlichen und teilweise berichtigenden Darstellungen zurückgekommen ist.

Vergleichen wir nun die zweite Rede des Sokrates mit der ersten, so ergiebt sich, daß beide nichts anderes sind als die Kehrseiten Eines Gedankens und daß mithin zwischen ihnen nicht Widerspruch sondern volle Übereinstimmung besteht. Sokrates geht in beiden Reden von der Voraussetzung aus, daß in der Seele des Menschen ein edler und ein unedler Trieb mit einander im Kampfe liegen und schildert nun in der ersten Rede den Zustand beim Obsiegen des unedlen, in der zweiten Rede den Zustand beim Obsiegen des edlen Triebes. Daß diese entgegengesetzten Zustände zu entgegengesetzten Folgen füren müßen, ist klar und der scheinbare Widerspruch entsteht nur daraus, daß Sokrates in der ersten Rede den ersten Zustand, in der zweiten Rede den zweiten Zustand schlechthin als Liebe bezeichnet, wärend in Wahrheit erst beide zusammen den Begriff der Liebe erschöpfen und in diesem gemeinsamen Oberbegriff der eine Zustand das Gegenteil des anderen ist. Daß dieß das wahre Verhältniß der beiden Reden zu einander ist, hat uns Platon selbst gesagt. Er selbst vergleicht nämlich im zweiten Teile des Phädros (p. 265 f.) die beiden Reden mit einander und macht dem Phädros klar, wie er es anfing vom Tadel zum Lobe überzugehen. Sowie unser Leib, heißt es da (p. 266 A), rechte und linke gleichnamige Glieder hat, so giebt es auch eine rechte und

Digitized by Google

linke Liebe und die linke oder rohsinnliche Liebe wurde in der ersten Rede mit demselben Rechte geschmäht, wie in der zweiten Rede die rechte oder philosophische Liebe als die Ursache unserer größten Güter gepriesen wurde.[1])

Es ist noch übrig das Verhältniß des ersten Abschnittes des Phädros zu den vorher betrachteten Gesprächen zu untersuchen. Schon am Schluße der Besprechung des Euthydemos ist bemerkt worden, daß der Phädros zu der Lysis-Gruppe und insbesondere zum Lysis selbst in besonders engen Beziehungen steht. In den drei Gesprächen Lysis, Charmides und Euthydemos hatte Platon nachgewiesen, daß es ein oberstes Ziel oder Gut geben müße, auf welches bewußt oder unbewußt alles menschliche Trachten gerichtet sei und daß mithin die Erkenntniß dieses Zieles oder die Erkenntniß des Guten und Bösen die oberste Aufgabe des menschlichen Denkens sei. Einen Versuch den Inhalt des Guten zu bestimmen hatte Platon noch nicht unternommen, wol aber seine Gedanken darüber angedeutet, indem er am Schluße des Lysis bemerkte, daß das Verlangen des Menschen auf dasjenige gerichtet sei, was ihm ursprünglich angehörte und ihm dann ent-

[1]) Wenn die hier gegebene Erklärung der großen Rede des Sokrates den wahren Sinn derselben getroffen hat, so kann die seit Schleiermacher üblich gewordene Auffaßung des Eros als des philosophischen Triebes im Menschen nicht die richtige sein. Dieser Auffaßung steht schon der Umstand im Wege, daß Platon die rechte oder philosophische von der linken oder unphilosophischen Liebe unterscheidet und man müßte daher zum mindesten jene Auffaßung auf die erste Art der Liebe einschränken. Allein dann wird es schwer sein für die rechte und linke Liebe, für den philosophischen Trieb und die Sinnengier den gemeinschaftlichen Oberbegriff aufzufinden. Dieser Oberbegriff ist nach Platon der Wahnsinn, die μανία d. h. die bis zur Aufhebung des normalen Gemütszustandes gesteigerte Empfindung, welche durch den Anblick eines irdischen Abbildes der ewigen Wesenheiten, also insbesondere durch den Anblick einer schönen Menschengestalt im Beschauer erweckt wird. In diese Empfindung läßt sich ebensowol die reine Begeisterung an der Schönheit wie das stürmische Verlangen nach Sinnengenuß einordnen, nicht aber der philosophische Trieb, da dieser auch im normalen Gemütszustande und zwar vorzüglich in diesem wirksam sein muß. Wie wenig übrigens die hier bestrittene Auffaßung mit der weiteren Entwickelung vereinbar ist, welche die Lehre vom Eros bei Platon genommen hat, wird sich in den folgenden Untersuchungen über das Gastmal und den Phädon zeigen. Hier sei nur soviel bemerkt, daß im Phädon dasjenige, was man den philosophischen Trieb zu nennen pflegt, zur höchsten Energie gesteigert, daneben aber der Eros völlig zurückgetreten ist.

Digitized by Google

zogen wurde. Diese Andeutung des Lysis erhält erst im Phädros ihre Aufklärung, denn im Phädros wird als das oberste Ziel unseres Strebens dasjenige bezeichnet, was wir ursprünglich besessen und dann verloren haben: die selige Anschauung der ewigen Wesenheiten im überhimmlischen Orte. Dazu kommt aber noch ein weiteres. Das Ziel, welches der Phädros unserem Streben setzt und welches nach dem eben gesagten auch der Lysis schon andeutet, ist ein rein jenseitiges und die Verwirklichung desselben auf Erden mithin unmöglich. Damit stimmt es nun einerseits vollständig überein, daß von allen menschlichen Wißenschaften und Künsten, deren Wesen Platon im Charmides und Euthydemos untersucht hatte, keine einzige im Stande ist uns das Gute zu gewären, weder die Erkenntniß der Erkenntniß, welche im Charmides, noch die Staatskunst, welche im Euthydemos auf diese Frage geprüft worden war. Es stimmt aber damit auch andererseits in geradezu überraschender Weise, daß im Phädros eine ganz neue Potenz in den platonischen Gedankenkreis eintritt: der Eros, jener von den Göttern uns gesandte Wahnsinn, welchem allein es gegeben ist die Seele des Menschen zu beflügeln und wieder in ihre himmlische Heimat zu erheben. So setzt mithin der Phädros in seinem ersten Abschnitte genau an denjenigen Punkten ein, bis zu welchen Platon in der Lysis-Gruppe die Untersuchung gefürt hatte.

Weniger enge sind die Beziehungen zwischen dem bisher betrachteten Teile des Phädros und dem Protagoras und Gorgias. Gemeinsam ist allerdings den drei Werken das Bemühen den Inhalt des Guten zu finden, allein dieser wird in jedem derselben anders bestimmt. Im Protagoras wird überhaupt kein einheitliches Ziel des Handelns aufgestellt, sondern wir werden nur angewiesen unsere Handlungen so einzurichten, daß jede derselben den höchsten möglichen Lustertrag liefert. Im Gorgias und Phädros dagegen ist das Ziel ein einheitliches und zwar in jenem die volle vom Übel unberürte Glückseligkeit, in diesem die Wiedererlangung der himmlischen Heimat und Seligkeit. Vergleicht man nun diese drei Faßungen mit einander, so könnte auf den ersten Blick die Faßung des Phädros als diejenige erscheinen, in welcher die Gedanken Platons zur größten Bestimmtheit entwickelt sind.

Digitized by Google

Wärend wir im Gorgias über die Glückseligkeit, welche wir anstreben sollen, nichts anderes erfaren als daß sie mit dem Übel keine Gemeinschaft haben darf, sagt uns der Phädros weit genauer, worin diese Glückseligkeit bestehen soll und man möchte daher eine Entwickelung vom Protagoras durch den Gorgias zum Phädros annemen. Allein bei näherer Betrachtung verschwindet dieser Schein. Das Strebensziel im Phädros ist ein rein jenseitiges und im unverwandten Aufblick zu demselben verliert Platon das Erdenleben mit seinen Anforderungen, mit seinem Erdenglück und Erdenleid völlig aus den Augen. Der Liebende, sagt Sokrates (p. 252 A), wird Mutter und Brüder, Freunde und Vermögen, ja selbst Gesetz und Sitte vergeßen um seiner Liebe zu leben. Dieß ist die überschwängliche Anschauungsweise der Jugend. Die reifere Betrachtung kehrt aus dem Jenseits in das Dießseits zurück und sucht für das Menschenleben auf Erden ein praktisches Gesetz zu finden, welches aus der einseitig auf das himmlische Ideal gerichteten Anschauung niemals zu gewinnen ist. Diese Umkehr hat Platon im Protagoras und Gorgias vollzogen und zwar stellt er sich im Protagoras mit einer nach der anderen Richtung zu weit gehenden Einseitigkeit ausschließlich auf Erdenboden, wärend er im Gorgias erkennt, daß wir zwar schon hienieden eines gewißen Maßes von Glückseligkeit teilhaft werden können, daß sie aber in ihrer reinen vom Übel unberürten Gestalt uns erst im Jenseits zu Teil wird. Demgemäß hat er denn auch im Protagoras wie im Gorgias aus den aufgestellten Zielen die ihnen entsprechenden für alle Lebenslagen giltigen praktischen Gesetze abgeleitet; im Phädros dagegen ist er zu einem solchen nicht gelangt, sondern es ergiebt sich aus den Ausfürungen des Sokrates nur die für einen gewißen, mehr oder weniger von Zufälligkeiten abhängigen Einzelfall giltige Regel, daß wir in der Liebe der sinnlichen Lockung widerstehen sollen. Aus diesen Erwägungen folgt, daß der Weg nicht vom Protagoras und Gorgias zum Phädros sondern von diesem zu jenen fürt und dieses Ergebniß wird in der Betrachtung des zweiten Teiles des Phädros seine Bestätigung finden.

Digitized by Google

II. Der zweite Hauptabschnitt.

In den Erörterungen über die Redekunst, welche sich an die drei Reden über die Liebe anschließen, geht Sokrates von dem obersten Satze aus, daß die Redekunst eine Art von Seelenleitung durch Reden ist d. h. ein Verfaren um die Seelen der Hörer durch Reden zu einer gewißen Meinung zu bestimmen. Er leitet aus diesem Satze folgende Regeln für die Redekunst ab.

1) Die Kunst den Hörer durch Reden zu einer beliebigen Meinung zu bestimmen kann, insoferne es eine solche Kunst überhaupt giebt, nur Eine sein, gleichviel ob die Rede an eine Mehrheit von Hörern oder an einen einzelnen gerichtet sei und ob es sich dabei um große oder geringe Dinge handle. Nach der landläufigen Meinung ist nämlich, wie Phädros sagt, unter der Rhetorik nur diejenige rednerische Tätigkeit zu verstehen, welche in Volksversammlungen und Gerichtshöfen, also vor einer größeren Zal von Hörern und über wichtige Dinge geübt wird; die Einzelrede des wißenschaftlichen Gespräches und des Alltagslebens würde nach dieser Ansicht nicht unter den Begriff der Rhetorik fallen. Allein Sokrates tut ihm dar, daß auch in der Einzelrede der Zweck des Redners kein anderer ist als der, den Hörer zu einer gewißen Ansicht zu bestimmen, indem er ihm ein Ding so oder anders darstellt. Zweck und Mittel der Redekunst bleiben sich also immer gleich und es kann, soferne es überhaupt eine giebt (εἴπερ ἔστιν p. 261 E, ein wol zu beachtender Zwischensatz!) nur Eine Redekunst geben für die Reden an eine Mehrheit wie an einen einzelnen.

2) Der Redner muß von dem Gegenstande, über welchen er spricht, gründliche Kenntniß haben. Die Absicht des Redners kann nämlich eine doppelte sein, sie kann entweder dahin gehen den Hörer zur Wahrheit zu füren oder ihm eine irrige Meinung beizubringen und es fragt sich, wie es mit Rücksicht hierauf um das eigene Wißen des Redners bestellt sein müße. Phädros giebt auch hier der gangbaren Meinung Ausdruck, daß das wahre Wesen der Dinge für den Redner gleichgiltig sei und daß er sich nur um dasjenige zu bekümmern habe, was der Volksmenge, bei welcher die Entscheidung stehe, als das richtige,

Digitized by Google

als das wahre, gute, zweckmäßige erscheine. Auch hier tritt Sokrates der landläufigen Meinung entgegen. Daß der Redner, welcher die Wahrheit vertreten will, die Wahrheit kennen muß, ist von selbst klar. Aber Sokrates weist nach, daß dieß auch von demjenigen Redner gilt, der seinen Hörer täuschen will. Denn der Irrtum entsteht immer aus einer gewißen Ähnlichkeit des unrichtigen mit dem richtigen und der Redner kann daher den Hörer nur dadurch in Irrtum füren, daß er ihn durch Aufzeigung solcher Ähnlichkeiten in unmerklicher Weise von der richtigen Ansicht zur unrichtigen überleitet. Diese Ähnlichkeiten und unmerklichen Übergänge aber stehen mit Sicherheit nur demjenigen zu Gebote, der das wahre Wesen eines Gegenstandes kennt und diese Kenntniß ist daher dem Redner in allen Fällen unentbehrlich.

3) Der Redner muß Dialektiker sein. Dialektik ist nämlich die Kunst das in die Vielheit zerstreute in Einen Begriff zusammenzufaßen und wieder den Begriff mit sorgfältiger Beachtung der natürlichen Unterscheidungsgründe und mit Vermeidung jeder Gewaltsamkeit in seine Arten und Unterarten zu zerlegen. Diese Kunst nun ist dem Redner, ob seine Absicht auf Wahrheit oder auf Täuschung gerichtet sei, unentbehrlich, da nur durch sie Einheit und Klarheit in die Reden kommt. Sokrates weist an dem Beispiele seiner eigenen beiden Reden über die Liebe nach, daß er nur mit Hilfe der Dialektik das eine Mal die Liebe schmähen, das andere Mal sie loben konnte, indem er von dem Gattungsbegriffe des Wahnsinnes ausgehend diesen in seine Arten zerlegte, bis er in dem linken oder verderblichen Wahnsinn die verderbliche linke Liebe, in dem von den Göttern gesandten rechten Wahnsinn die heilbringende rechte Liebe auffand.

4) Der Redner muß genau wißen, wie viele Arten von Seelen es gebe und wie jede von ihnen nach ihrem Wesen und ihren Kräften beschaffen sei.

5) Er muß genau wißen wie viele Arten von Reden es gebe und wie jede von ihnen nach Wesen und Wirksamkeit beschaffen sei.

6) Er muß in jedem einzelnen Falle genau wißen, zu welcher Art von Seelen sein Hörer gehöre um danach zu ermeßen, zu welchen Dingen und mit welcher Art

Digitized by Google

von Reden diese besondere Art von Seele leicht oder schwer oder auch gar nicht zu überreden sei.

Die letzten drei Sätze, welche gegenüber den vorhergehenden allgemeineren sich als die speziellen Erfordernisse der Redekunst darstellen, gehören enge zusammen und werden von Sokrates ausdrücklich und unmittelbar aus dem Satze abgeleitet, daß die Redekunst eine Seelenleitung sei. Er legt auf dieselben das größte Gewicht, denn er wiederholt sie nicht weniger als dreimal kurz hinter einander (p. 271 A B, p. 271 D f., p. 273 D E) und erklärt, daß erst dann, wenn der Redner allen diesen Erfordernissen genügt und überdieß noch die äußeren Kunstmittel der Rede, die richtige Anbringung der gedrängten Ausdrucksweise, der ergreifenden Ausdrucksweise u. s. w. in seiner Gewalt habe, erst dann seine Kunst schön und zur Vollendung durchgearbeitet sei (*καλῶς τε καὶ τελέως ἀπειργασμένη* p. 273 A).

Dieser Codex der Redekunst hat nach den wiederholten Erklärungen des Sokrates nicht nur dann zu gelten, wenn der Redner für die Wahrheit eintritt sondern auch dann, wenn er darauf ausgeht seinen Hörer zu täuschen. Hat es nun schon etwas auffallendes, daß Sokrates überhaupt es unternimmt für eine Kunst der Täuschung Gesetze zu geben, so ist es insbesondere höchst befremdend, daß er sogar die erhabene Kunst der Dialektik in den Dienst der Lüge zu stellen scheint. Die Dialektik ist, wie er in seiner großen Rede (p. 249 B C) auseinandergesetzt hatte, ein Erbstück des Menschen aus seiner himmlischen Heimat, sie ist nichts anderes als die Erinnerung an das wahrhaft Seiende, welches die Seele einst geschaut hatte, als sie im Gefolge des Gottes die himmlische Fart vollbrachte. Die Dialektik kann uns also niemals etwas anderes als das wahrhaft Seiende enthüllen, sie ist ihrem innersten Wesen nach auf die Wahrheit gerichtet und kann wol dazu dienen eine Täuschung aufzudecken, nicht aber eine Täuschung zu bewirken. Demnach muß man der Dialektik Gewalt antun um mit ihrer Hilfe den Irrtum zu befördern und Platon scheint, indem er zu einem solchen Mißbrauch Anweisung giebt, sich eines Widerspruches oder zum mindesten einer schweren Inconsequenz schuldig zu machen. Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt in folgendem.

Digitized by Google

Wenn wir den ganzen Inbegriff von Gesetzen überschauen, welche Sokrates für die Redekunst aufstellt, so werden wir uns nicht nur dem Urteile des Phädros (p. 272 B) anschließen, daß sie auf diese Weise als ein schweres Stück Arbeit erscheine, sondern wir werden um einen Schritt weiter gehen müßen. Eine so beschaffene Redekunst ist, insoferne es sich um Reden an eine Volksmenge oder überhaupt an eine Mehrheit von Hörern handelt, nicht nur schwer sondern begrifflich unmöglich; sie ist nur denkbar, wenn der Redner sich an einen einzelnen wendet. Dieß ergiebt sich mit voller Bestimmtheit aus den drei letzten der zuvor angefürten Gesetze. Der vollendete Redner, sagt Platon, muß ein vollendeter Seelenkenner sein, denn sein ganzer Wetteifer ist auf die Seele gerichtet und will in dieser eine Überzeugung hervorbringen (p. 271 A), er muß daher nicht nur im allgemeinen die Arten der Seelen sondern auch in jedem einzelnen Falle die Seele seines Hörers auf das genaueste kennen, er muß sogar die Naturen seiner Zuhörer vollständig aufzuzälen wißen (*διαριθμεῖν* p. 273 D) und muß seine Rede der Seele des Hörers immer auf das sorgfältigste anpaßen. Aus diesen Anforderungen ergiebt sich zunächst, daß ein Redner, welcher zu einer größeren Versammlung sprechen will, vorher die Seele jedes einzelnen der versammelten auf das genaueste studiren muß, denn er muß ja die Naturen seiner Hörer vollständig aufzälen können, es ergiebt sich aber ferner, daß strenge genommen eine und dieselbe Rede nicht einmal für zwei Hörer gleich angemeßen sein kann, weil es zwei völlig gleiche Seelen nicht geben wird und daß mithin der Redner, welcher zu zehn oder hundert Hörern in kunstmäßig vollendeter Weise sprechen will, eigentlich für jeden derselben eine besondere Rede halten müßte. Mit anderen Worten heißt dieß, daß es eine den Anforderungen wahrer Kunst entsprechende Rede an eine Vielheit von Hörern nicht geben kann, daß die gangbare Rhetorik im Sinne des Redens zu einer Vielheit nie unter den Begriff einer wahren Kunst fallen kann und daß eine den Anforderungen der Kunst entsprechende Rede immer nur an einen einzelnen gerichtet sein kann. Demgemäß spricht Platon dort, wo er den vollendeten Redner beschreibt (p. 271 D f.), durchaus so, als habe dieser nur mit einem einzelnen Hörer zu tun,

Digitized by Google

deßen Seele er prüfen und für den er seine Rede einrichten müße.

Ist diese Auffaßung richtig, so hat Platon durch die Gesetze, welche er für die sogenannte Kunst der Rhetorik aufstellt, diese Kunst ad absurdum gefürt. Daß nun eben dieß seine wolerwogene Absicht war, ist schon aus der die eigentliche Untersuchung einleitenden Bemerkung zu schließen, daß die Rhetorik, wenn man den gegen sie auftretenden Einwendungen Glauben schenken dürfe, nicht als wahre Kunst sondern nur als kunstlose Hantierung (*ἄτεχνος τριβή* p. 260 E) gelten könne. Eben dahin zielt der Ausspruch des Sokrates, daß die Kunst der Rede und Gegenrede, wenn es eine solche gebe, eine und dieselbe sein müßte für die Reden an Versammlungen wie für alle anderen Reden (*περὶ πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη, εἴπερ ἔστιν, αὕτη ἂν εἴη* p. 261 E). Der Zwischensatz „wenn es eine giebt" kann nur die Bedeutung haben, daß Sokrates die Möglichkeit einer solchen Kunst deswegen in Zweifel zieht, weil sie für alle Arten von Reden eine und dieselbe sein müßte, wärend doch das, was für Einen paßt, unmöglich für alle paßen kann. Endlich aber hat Platon seine Meinung auf das deutlichste ausgesprochen in den Sätzen, mit welchen er den Abschnitt über die Redekunst beschließt. Nachdem er nochmals die Anforderungen wiederholt hat, welchen eine in seinem Sinne vollendete Redekunst zu entsprechen hat, erklärt er, daß der Vernünftige den vielfältigen Anstrengungen, deren die Erlangung dieser Kunst bedarf, sich nicht unterziehen wird um zu Menschen zu reden und auf Menschen zu wirken sondern nur um den Göttern wolgefälliges zu reden und zu tun, denn nicht der Beifall der Menschen, seiner „Mitknechte" gelte ihm als die Hauptsache sondern der seiner guten und von Guten stammenden Gebieter. Hiemit hat Platon seinen innersten Gedanken über die Redekunst ausgesprochen. Die Kunst, deren Gesetze er entwickelt hat, ist nicht bestimmt auf eine Volksmenge, einen Haufen von Mitknechten zu wirken und doch ist sie allein die wahre Redekunst, denn sie lehrt reden, was den Göttern wolgefällt und dieß allein ist es, was der Vernünftige anstrebt. So wird denn auch die Dialektik von ihm nie dazu verwendet werden den Schein für Wahrheit auszugeben

Digitized by Google

sondern sie wird ihm nur dazu dienen, wozu sie ihrem Wesen nach berufen ist: zur Auffindung der Wahrheit.[1])

Das bisher gesagte findet seine volle Bestätigung und Ergänzung in den Untersuchungen über die Schriftstellerei, welchen der letzte Abschnitt des Phädros gewidmet ist. Platon bestreitet ihr durchaus den Wert eines wirklichen Bildungsmittels und läßt sie höchstens als eine beßere Art des Spieles für denjenigen gelten, welcher mit ihrer Hilfe Erinnerungen für das vergeßliche Alter sammeln will; sie kann nie wahres Wißen sondern nur ein Scheinwißen hervorbringen, indem sie die Seele des Lesers rasch mit einer Anzal von Sätzen anfüllt. Platon giebt für diese Behauptung drei Gründe an. Die Schrift ist fürs erste zu ewigem Schweigen verurteilt, sie kann also, wenn man sie um eine weitere Aufklärung fragt, keine Antwort geben; sie kann ferner aus derselben Ursache sich nicht verteidigen, wenn man sie angreift; sie schweift endlich ohne Wal herum unter denen, die sie verstehen und unter denen, die sie nicht verstehen. Diese Gründe nun treffen ebenso gut wie die Schrift auch die vor einer Volksmenge gehaltenen Reden, nicht aber die Reden des Einzelgespräches. Auch dem Redner, der zu einer Volksmenge spricht, wird es kaum möglich sein jede Frage zu beantworten und jede Einwendung zu widerlegen, die aus der Mitte seiner Hörer erhoben

---

[1]) Ein merkwürdiges Beispiel, wie nahe man an der Wahrheit vorbeigehen kann ohne sie zu erkennen, liefern die Ausfürungen von Grote über den zweiten Teil des Phädros (Grote, Plato, London 1885 III S. 38 f. insbes. S. 41 f.). Grote bemüht sich ausfürlich nachzuweisen, daß die Anforderungen, welche Platon an die Rhetorik als wahre Kunst stellt, unerfüllbar seien. Aber er zieht daraus nur den Schluß, daß Platon diese Kunst für ein unerreichbares Ideal gehalten zu haben scheine (S. 44) und daß er sich eines Widerspruches schuldig mache, indem er einerseits nur das als Kunst wolle gelten laßen, was auf allgemeinen, im vorhinein bestimmten wißenschaftlichen Regeln beruhe und andererseits wieder die gesonderte Behandlung jedes einzelnen Falles unter die Erforderniße der Redekunst aufneme (S. 46 „It is inconsistent in Plato, after affirming, that nothing deserves the name of art except what is general — capable of being rationally anticipated and prescribed beforehand — then to include in art the special treatment required for the multiplicity of particular cases"). Diesen Widerspruch — sofern es einer ist — hat Platon allerdings begangen, aber mit vollem Bewußtsein und in der Absicht nachzuweisen, daß eine wahre Kunst der Rhetorik, eben weil sie widersprechende Bedingungen zu erfüllen hätte, undenkbar sei.

Digitized by Google

wird; wollte er sich darauf ernstlich einlaßen, so würde seine Rede sich notwendig in eine Anzal von Einzelgesprächen auflösen. Ebenso klar ist, daß die Reden an eine Volksmenge gleich den Schriften unter Verständigen und Unverständigen umherschweifen und gerade diese Erwägung war es, welche Platon veranlaßte dem Redner das Gesetz zu geben, daß er seine Rede sorgfältig der Seele des Hörers anpaßen müße. Dem entsprechend bezeichnet Platon gegenüber der Schrift oder der geschriebenen Rede, welche er die unechte Schwester nennt, die gesprochene Rede als die echte Schwester, aber er versteht darunter nach seiner ausdrücklichen Erklärung nicht jede gesprochene Rede, insbesondere nicht die Rede an eine Volksmenge sondern nur die lebende und beseelte Rede des Wißenden, welche in eine nach den Regeln der dialektischen Kunst gewälte taugliche Seele mit Einsicht geschrieben wird, weil nur diese im Stande ist sich selbst zu helfen und weil sie weiß, gegen wen sie zu reden und gegen wen sie zu schweigen hat (p. 276 A E). Er preist es als den letzten Vorzug solcher Reden, daß sie nicht unfruchtbar sind sondern Samen tragen und durch ihr schönes Gedeihen in der Seele des Hörers sich selbst unsterblich zu erhalten, das heißt die Wahrheit von Geschlecht zu Geschlecht fortzupflanzen vermögen.

Um endlich über seine Meinung jeden Zweifel zu zerstreuen faßt Platon am Schluße seiner Ausfürungen nochmals alles zusammen, was er über Rede und Schrift gesagt hat. Er wiederholt (p. 277 B C) die von ihm aufgestellten Gesetze der Redekunst und indem er auf alle Schreiberei in politischen Dingen und insbesondere auf die Gesetzmacherei einen besonders scharfen Seitenhieb fürt, erklärt er (p. 277 D f.) mit voller Bestimmtheit, daß alle gesprochenen oder geschriebenen, gemeßenen oder nicht gemeßenen Reden, welche nicht belehren sondern nur überreden wollen, kaum der Mühe wert sind gesprochen oder geschrieben zu werden und daß vielmehr nur diejenigen Reden, welche zum Zwecke der Belehrung gesprochen und in die Seele geschrieben werden über das Gerechte, Schöne und Gute, die Mühe lohnen und des Redners echte Kinder zu heißen verdienen. Platon fügt also in dieser Zusammenfaßung seinen Ausfürungen noch eine

Digitized by Google

Ergänzung bei, welche übrigens nur ausspricht, was aus dem vorhergegangenen sich von selbst ergiebt. Da er nur die belehrende und den Göttern wolgefällige Einzelrede als wertvoll gelten läßt, so kann sie auch nur dasjenige zum Gegenstande haben, was würdig und geeignet ist den Göttern zu gefallen und Gegenstand der Lehre zu sein: das Gerechte, Schöne und Gute. Der Redner ist hiemit geradezu zum Lehrer geworden und die echte Redekunst ist nur diejenige, welche in eine sorgfältig gewälte Seele das Gerechte, Schöne und Gute pflanzt.

Die Ausfürungen des Phädros über Redekunst und Schriftstellerei werden wol den meisten Lesern auf den ersten Blick den Eindruck eines überspannten und unpraktischen Idealismus machen. Allein man gelangt bald dazu dieses Urteil wesentlich zu berichtigen. Man findet bei einigem Nachdenken, daß diese Ausfürungen nicht nur für ihre Zeit viel wahres und treffliches enthalten sondern daß sie zum großen Teile sogar auf die Verhältniße der heutigen Zeit ganz unmittelbare Anwendung gestatten. Man braucht nur an die öffentlichen Reden unserer Tage wie sie z. B. in Parlamenten und Wälerversammlungen gehalten werden oder an diejenige Gestalt geschriebener Reden, von der Platon noch keine Ahnung haben konnte und die in unseren Tagen zu so gewaltiger Verbreitung und Wirkung gelangt ist, an das Zeitungswesen zu denken um zu erkennen wie gerechtfertigt und geradezu prophetisch Platons Bedenken ist, daß solche Reden umherschweifen unter denen, die sie verstehen und die sie nicht verstehen. Man kann sich dem gegenüber nicht mit dem Worte Hamlets trösten, daß eine lose Rede in dummen Ohren schläft, denn das Wort ist in seiner Allgemeinheit unrichtig und die unverstandene oder halbverstandene lose Rede hat zu Platons Zeiten wie zu den unseren in dummen Ohren schon großes Unheil angerichtet. Ebenso wird man die Forderung, daß der Redner wahre und gründliche Kenntniß von seinem Gegenstande haben müße, als berechtigt anerkennen und zugeben müßen, daß sie nicht nur gegenüber den griechischen Volks- und Gerichtsrednern wol angebracht war, sondern daß auch die große Mehrzal

Digitized by Google

der in unserer Zeit gesprochenen und geschriebenen Reden vor dieser Forderung übel bestehen würde. Platon ist also unzweifelhaft von ganz richtigen Erwägungen ausgegangen, aber er hat ebenso unzweifelhaft mit einem Teile der daraus gezogenen Folgerungen das Ziel überschoßen. Platons Beweisfürung macht nämlich einen Sprung. Unbedingt anzuerkennen ist sein Ausspruch, daß jede Rede, geschrieben oder gesprochen, eine Seelenleitung ist und ebenso wird sich gegen die Forderungen, daß der Redner seinen Gegenstand genau kennen müße und daß er fähig sein müße Begriffe zu erfaßen und wieder in ihre Arten zu sondern kaum etwas einwenden laßen. Es ist ferner zuzugeben, daß die im eigentlichen Sinne belehrende Rede, d. h. diejenige, welche die wißenschaftliche oder Charakterbildung zum Gegenstande hat, nur dann ihre volle Wirkung tun kann, wenn sie der Sonderart des Hörers oder Schülers auf das genaueste angepaßt ist. Was aber Platon übersah oder vielleicht in seinem Unmut über das Treiben der athenischen Demagogen und Sophisten übersehen wollte, das ist, daß auch in der an eine Mehrheit von Hörern und selbst an eine Volksmenge gerichteten Rede seinen Forderungen bis zu einem gewißen Grade entsprochen werden kann. Es giebt in jedem Zeitalter eine Anzal von Fragen, für deren Verständniß das Durchschnittsmaß der allgemeinen Bildung ausreicht und selbst wo dieß nicht der Fall sein sollte, wird der Redner, welcher mit genauer Kenntniß seines Gegenstandes und dialektischer Gewandtheit (im guten, platonischen Sinne) ausgerüstet und die Beschaffenheit seines Hörerkreises berücksichtigend das wahre, gute und gerechte zu vertreten unternimmt, in den Seelen der unverständigen wenigstens keinen Schaden anrichten, in den Seelen der verständigen aber wird er großen Nutzen zu stiften und somit „den Göttern wolgefälliges zu reden und zu verrichten“ in der Lage sein. Wer also die Redekunst, deren große Wirkung auf die Menge auch Platon nicht verkannte (p. 268 A), wegen eines möglichen Mißbrauches derselben gänzlich verwirft, der begiebt sich zugleich eines der wirksamsten Mittel zur Beförderung des Guten und eine reifere Kritik wird daher das Hauptgewicht gegenüber dem Redner nur darauf zu legen haben, daß er ein wahrhaft Sachverständiger sei und seine Tätig-

Digitized by Google

keit in den Dienst der guten Sache stelle. Daß dieser Einsicht auch Platon sich später nicht verschloßen hat, beweist eine Vergleichung des Phädros mit jener Kritik der Redekunst, welche er im Gorgias geliefert hat.

Auch der Gorgias geht von einer Definition der Rhetorik aus. Diese Kunst wird dort bezeichnet als die Meisterin in einer nicht wahres Wißen sondern nur Glauben bewirkenden Überredung in Beziehung auf gerechtes und ungerechtes (Gorg. p. 455 A). Auf Grund der vorhergegangenen Erklärungen des Sophisten (Gorg. p. 454 B) ist dieser Definition noch das weitere Merkmal beizufügen, daß die Rhetorik es nur mit der Überredung größerer Versammlungen zu tun habe. Endlich erklärt Gorgias, daß der Redner nicht nötig habe in Betreff seines Gegenstandes sachverständig zu sein sondern daß der große Vorzug der Redekunst gerade darin bestehe, daß mit ihrer Hilfe der Nichtsachverständige seine Meinung über die des Sachverständigen zu setzen vermöge. Die Auffaßung der Redekunst ist also im Gorgias genau dieselbe wie im Phädros. Von diesem gemeinsamen Ausgangspunkte an scheiden sich aber die Wege. Im Phädros wird, wie wir gesehen haben, die Rhetorik im gorgianischen Sinne ad absurdum gefürt d. h. es wird nachgewiesen, daß die Überredung größerer Versammlungen niemals eine kunstmässige Verrichtung sondern nur ein unkünstlerisches Handwerk sei, weil sie ihrem Begriffe nach die Voraussetzungen einer kunstmäßigen Tätigkeit ausschließe. Im Gorgias dagegen läßt Platon diese Seite der Frage unberürt. Er nimmt die Rhetorik als dasjenige hin, als was Gorgias sie darstellt und untersucht sie nur von Seiten ihrer Wirkung. Er kommt zwar auch im Gorgias zu dem Schluße, daß die Rhetorik nicht eine wahre Kunst sondern nur eine Scheinkunst sei, aber nicht deswegen, weil ihr die Grundlagen einer wahren Kunst notwendig fehlen müßen, sondern deswegen, weil das was sie bewirkt nicht ein wahres sondern ein scheinbares Gut ist. Er verwirft sie also nicht darum, weil sie sich an Viele zugleich wendet, sondern darum, weil das, was sie vor diesen Vielen vertritt, nicht das rechte und gerechte ist und er stellt ihr als die „echte Schwester“ nicht wie im Phädros das belehrende Einzelgespräch sondern die Rechtspflege gegenüber. Er läßt also im Gorgias die an eine Vielheit

Digitized by Google

gerichtete rednerische Tätigkeit gelten, aber er fordert, daß sie sich nicht zur Volksschmeichelei erniedrige sondern ohne Rücksicht auf die Folgen für die Person des Redners sich nur das gerechte und gute zum Ziele setze.

Das Verhältniß des Phädros zum Gorgias ist somit auf diesem Punkte dasselbe wie es bei Betrachtung des ersten Teiles sich hinsichtlich des ethischen Endzieles ergeben hatte. Der Standpunkt des Phädros ist der eines ausschließlich in seine inneren Gesichte versenkten Idealismus, welcher obgleich auf berechtigtem Mißmut über die tatsächlichen Verhältniße des Lebens beruhend doch darin fehlt, daß er das tatsächliche Leben ganz und gar über Bord wirft. Mit der bloßen Verwerfung der Rhetorik und Schriftstellerei ist praktisch nichts erreicht, vielmehr würde die an ihre Stelle gesetzte Fortpflanzung des Guten auf dem Wege des belehrenden Einzelgespräches dem Guten immer nur eine beschränkte Verbreitung und Wirksamkeit sichern. Die Tätigkeit des Staatsmannes, welche zum großen Teil eine rednerische ist und namentlich im alten Athen gar nicht anders gedacht werden kann, ist nach dem Standpunkte des Phädros völlig ausgeschloßen. Diesen einseitigen unpraktischen Standpunkt hat Platon im Gorgias verlaßen. Er anerkennt die Tätigkeit des Redners und Staatsmannes (Gorg. p. 504 D E, p. 515 B C, p. 517 B), deßen Aufgabe es sei die Bürger oder die Stadt und nicht bloß einzelne zu belehren und zu beßern, er anerkennt auch die hohe Bedeutung der im Phädros mit so reichlichem Spotte verfolgten Gesetzgebung, er läßt sie als echte Kunst gelten und weist ihr im Vereine mit der Rechtspflege die Aufgabe zu, das Beste der Seele zu besorgen (Gorg. p. 464, 465, 504 D). In allen diesen Beziehungen tritt der reifere Standpunkt des Gorgias so deutlich hervor, daß diese Erwägungen allein genügen würden um in der Reihe der platonischen Schriften dem Phädros seine Stelle nicht nach sondern vor dem Gorgias anzuweisen.[1]) Dieses Ergebniß steht in Übereinstimmung mit dem,

[1]) Wärend Zeller früher (Die Philos. d. Gr. II, 1, dritte Aufl. S. 457 f.) die Meinung vertrat, daß der Phädros dem Gorgias vorangehe, verteidigt er neuerdings (ebenda 4. Aufl. S. 541 A. 1) die umgekehrte Reihenfolge. Die Gründe, auf welche er sich stützt, beruhen im wesentlichen auf der Voraussetzung, daß Platon im Phädros ernstlich beabsichtigt habe die wißenschaftlichen Erforderniße

Digitized by Google

was aus dem ersten Teile des Phädros über diese Frage zu erschließen ist und wird endlich durch die Vergleichung der äußeren Form beider Werke auf das beste unterstützt. Denn wenngleich wir an vielen einzelnen Stellen des Phädros schon den ganzen und vollen Platon vor uns haben, so ist doch wieder an vielen anderen Stellen eine minder geübte, tastende Hand erkennbar und insbesondere ermangelt das ganze Werk jener durchsichtigen Klarheit und geschloßenen Einheit, jenes scharf umgrenzten Planes und der vom Anfang an unverwandt und mit bewunderungswürdiger Steigerung ihrem Ziele entgegenstrebenden Durchfürung, welche den Gorgias auch in der Form zu einem der größten Meisterwerke machen.

III. Der Phädros als Ganzes.

Die letzten Bemerkungen füren endlich zu der wichtigen Frage, wie die beiden Hauptabschnitte des Phädros sich zu einander verhalten, ob zwischen ihnen eine innere Verbindung bestehe oder ob sie nur äußerlich an einander gereiht seien. Die Frage ist viel bestritten und auf Grund der bisherigen Auffaßungen des Phädros kaum zu lösen. Denn wärend es einerseits mit Recht als nahezu undenkbar angenommen wurde, daß die beiden Teile ohne innere Verbindung neben einander stehen, hat es andererseits nicht gelingen wollen, zwischen zwei so verschiedenartigen Gegenständen, wie die Darstellung des Wesens der Liebe und die Aufstellung der Gesetze der Rhetorik es sind, einen wirklich befriedigenden ungekünstelten Zusammenhang aufzufinden und man mußte sich daher begnügen dem angeblichen Grundgedanken des Werkes eine möglichst allgemeine und unbestimmte Faßung zu geben. Schleiermacher, deßen Abhandlung über den Phädros (I, 1 S. 39—56) zu dem besten gehört, was er über Platon geschrieben hat, faßt (S. 46) den Grundgedanken des Werkes in folgender Weise zusammen. Die Rhetorik sei von Platon nur als

einer auf unwißenschaftliche Überredung abzielenden Rhetorik festzustellen. Da aber diese Voraussetzung nach dem oben gesagten nicht haltbar ist, erscheinen die von Zeller in der dritten Auflage für seine frühere Ansicht angefürten Gründe weit gewichtiger.

Digitized by Google

Beispiel aufgestellt worden um nachzuweisen, „daß, die höheren Gesetze ausgenommen, welche sich darin äußern müßen, ihr ganzes Tun und Treiben auch nur Spiel sei“; die innerste Seele des ganzen Werkes sei nichts anderes als „der Inbegriff jener höhern Gesetze, nämlich die Kunst des freien Denkens und des bildenden Mitteilens oder die Dialektik“, der ursprüngliche Gegenstand der Dialektik aber seien die Ideen und so sei die Philosophie ganz und gar dasjenige, was Platon hier als das Höchste und als Grundlage alles Schönen und Würdigen anpreise; und eben weil die Philosophie hier ganz erscheine, nicht nur als innerer Zustand sondern als ihrer Natur nach sich äußernd und mitteilend, so habe auch der Trieb müßen dargestellt werden, welcher sie von innen herausdränge und welcher nichts anderes sei als die echte und göttliche Liebe, die über jede andere auf einen Nutzen gehende sich weit erhebe. — Eine wahre innere Einheit des Phädros wird man aus dieser Darstellung kaum herauszufinden vermögen. Es liegt derselben zwar die richtige Ansicht zu Grunde, daß Platon im zweiten Teile des Phädros etwas anderes beabsichtigte als die Gesetze der Rhetorik aufzustellen, allein Schleiermacher verallgemeinert nun den Inhalt des zweiten Teiles zu einer Darstellung jener „höheren Gesetze“, welche in der Rhetorik wie in anderen Künsten sich äußern müßen und so bleibt ihm für den gesuchten einheitlichen Grundgedanken nichts anderes übrig als der Satz, es sei hier die Philosophie als das höchste und als Grundlage alles Schönen und Würdigen gepriesen, wogegen Bonitz (Plat. Stud. S. 277) mit Recht bemerkt, daß man dasselbe von einer ganzen Reihe anderer platonischer Werke sagen könne. Noch weit unbestimmter als Schleiermacher drückt sich Hermann aus (Gesch. u. Syst. d. plat. Phil. S. 515). Dieser sucht das „geistige Band“ beider Teile in der „Richtung nach oben, nach dem Begriffe und der in diesem enthaltenen Wahrheit, die durch alle irdischen Bestrebungen hindurchgehen soll um sie vor Willkür und Gemeinheit zu bewahren“. Dem gegenüber macht Bonitz (Plat. Stud. S. 270—292) den Versuch, zu einer präciseren Formulirung des Grundgedankens zu gelangen, indem er mit Beziehung auf Schleiermacher darauf hinweist, daß Platon die Rhetorik vom Anfang bis zum Schluße den Gegenstand der Verhandlung bilden laße und

Digitized by Google

demnach geradezu darauf ausgehen müßte den Leser zu täuschen, wenn er trotzdem die Rhetorik nur als etwas seinem eigentlichen Zwecke äußerliches betrachtet wißen wollte. Demnach faßt Bonitz (S. 286) den leitenden Gedanken des Phädros in folgender Weise zusammen: „Vielmehr hat Platon wirklich die Absicht zu zeigen, daß die Rhetorik, auch wenn sie nur durch das Mittel der Wahrscheinlichkeit Überredung nicht Belehrung schaffen will, doch zu einer wirklichen Kunst nur auf dem Grunde der Philosophie sich entwickeln kann. Die Philosophie aber hat nicht erst als Voraussetzung und Bedingung der Rhetorik sondern an sich einen absoluten Wert und die belehrende Mitteilung, die Gemeinschaft wißenschaftlicher Forschung steht an Bedeutung und Würde hoch über jeder nur der Überredung dienenden Rede.“ — Genau besehen unterscheidet sich jedoch diese Darstellung nicht allzusehr von derjenigen Schleiermachers. Der Gedanke vom absoluten Werte der Philosophie bildet auch hier den Mittelpunkt, nur giebt ihm Bonitz eine specielle Anwendung auf die Rhetorik, welche übrigens auch bei Schleiermacher nicht ganz fehlt; überdieß vermißt man in seiner Darstellung jede Hindeutung auf die Liebe, welche im ersten Teile des Phädros im Vordergrunde der Betrachtung steht und welche mithin bei Bonitz ebenso zu kurz kommt wie seiner Ansicht nach bei Schleiermacher die Rhetorik.

Es sei endlich noch bemerkt, daß in einer neuesten Untersuchung (Platons Phaidros von Paul Seliger, Archiv f. Geschichte d. Philos. IV S. 215—238) der Versuch einen einheitlichen Grundgedanken für beide Teile des Werkes nachzuweisen so gut wie aufgegeben ist. Seliger bekämpft nachdrücklich die Auffaßung von Bonitz, als durch welche das Gespräch von seiner philosophischen Höhe herabgedrückt werde und äußert sich über das gegenseitige Verhältniß beider Teile (S. 235, 236) folgendermaßen: Platon habe im ersten Teile des Phädros zeigen wollen, in welcher Weise der philosophische Trieb sich im Menschen äußere, er habe diesen als Sehnsucht der Seele nach den in ihrem vorweltlichen Dasein geschauten Ideen gefaßt und unter dem Bilde der Liebe dargestellt; hiedurch sei er auf das vorweltliche Dasein der Seele überhaupt und damit auf die Unsterblichkeit gefürt worden „zwei Gegenstände von der höchsten Bedeutung, die er daher mit einer

Digitized by Google

Ausfürlichkeit behandle, wie sie sich nicht aus der ursprünglichen Aufgabe erklären laße". Diesem ersten Teile habe Platon im zweiten die Darstellung der dialektischen Methode beigefügt, „so daß das Gespräch nach Form und Inhalt einen Grundriß der platonischen Philosophie darstellen würde". — Dieser Auffaßung zufolge würde nicht einmal der erste Teil des Phädros auf einem einheitlichen Grundgedanken beruhen und ihm stünde der zweite als Darstellung der dialektischen Methode in voller Selbständigkeit gegenüber. Nebenbei muß bemerkt werden, daß der Ausdruck, Platon habe die Sehnsucht der Seele unter dem Bilde der Liebe dargestellt, sehr ungenau ist, denn die Liebe war für Platon nicht ein Bild sondern der höchst reale Ausdruck des Verlangens der Seele nach ihrer himmlischen Heimat.

Die ganze Frage löst sich nahezu von selbst durch die im vorhergehenden Abschnitte vertretene Auffaßung des zweiten Teiles des Phädros und es dürfte hierin eine nicht unwesentliche Unterstützung dieser Auffaßung zu erkennen sein. So lange man davon ausgeht, daß Platon im zweiten Teile des Phädros die Gesetze der Rhetorik aufgestellt habe, wird es nicht möglich sein den zweiten Teil mit dem ersten zu einer wahren Einheit zu bringen oder richtiger ausgedrückt die innere Verbindung beider Teile zu erkennen. Denn als Musterrede oder als Beispiel einer geläuterten Rhetorik läßt sich die große Rede des Sokrates schon darum nicht auffaßen, weil Platon selbst erklärt, daß sie nur als ein halb dichterischer Ausdruck seiner Gedanken zu betrachten sei und ebenso wenig kann man umgekehrt die Aufstellung von Gesetzen der Rhetorik als einen Ausfluß der dichterischen Darstellung des Wesens der erlösenden Liebe ansehen. Ganz anders aber, wenn man die Bedeutung des zweiten Teiles darin erkennt, daß Platon die Rhetorik oder die Kunst eine Vielheit von Hörern zu einer gewißen Meinung zu überreden für ein Unding erklärt und nur das belehrende Einzelgespräch als das Mittel einer wahrhaft förderlichen Einwirkung eines Menschen auf den anderen gelten läßt. Denn so verstanden ist der zweite Teil des Phädros nichts anderes als eine allerdings ganz eigenartige Ergänzung des ersten. Beide Teile füren an dasselbe Ziel, aber sie erreichen es auf verschiedenen Wegen. Dieses Ziel ist: nachzuweisen daß die Ver-

Digitized by Google

bindung eines Menschen mit dem anderen und insbesondere eines Mannes mit einem Jüngling nur dadurch ihren rechten Inhalt und ihren wahren Wert erhält, daß sie von Philosophie getragen d. h. auf die Förderung des Gerechten, Schönen und Guten gerichtet ist. Im ersten Teile wird geschildert, wie der Anblick menschlicher Schönheit mit Naturgewalt den Menschen ergreift und in ihm ein heißes, den normalen Gemütszustand umstürzendes Verlangen weckt, welches aber nur dann heilsam ist, wenn es sich nicht in Sinnenlust verliert sondern in philosophischer Weise äußert. Schon hieraus ist klar, daß der Liebende dem Geliebten ein zum Guten und Schönen leitender Freund sein muß. Im Anschluße hieran wird im zweiten Teile nachgewiesen, daß der Mensch auf Menschen nicht dadurch förderlich wirken kann, daß er als Rhetor vor eine Volksmenge tritt sondern nur dadurch, daß er eine taugliche Einzelseele durch angemeßene Reden zum Gerechten, Schönen und Guten leitet. Der Gedanke, welcher die beiden Teile des Phädros zur Einheit verbindet, lautet demnach: Der Lehrer allein ist der rechte Liebende sowie er allein der wahre Redner und Staatsmann ist.

Hieraus ergiebt sich denn endlich noch ein weiteres Band zwischen beiden Teilen des Phädros: was Platon in jedem derselben gesondert darstellte und was in seiner Zusammenstellung zunächst so fremdartig anmutet, das hatte er vereinigt gefunden in der Person seines Meisters. Sokrates, der begeisterte Verehrer schöner Jünglinge war zugleich ihr eifrigster nimmermüder philosophischer Lehrer und dadurch im Sinne Platons der allein wahre Staatsmann und Redner; und gerade für die wunderbare Verbindung von Liebe und Dialektik, welche in dieser einzigen Persönlichkeit verkörpert war, die Erklärung zu finden, war die Aufgabe, welche Platon sich im Phädros gesetzt hatte. Man kann daher mit vollem Rechte sagen, das eigentliche Problem des Phädros sei die Persönlichkeit des Sokrates und es wird sich zeigen, daß Platon eben dieses Problem in einem anderen sofort zu besprechenden Werke noch weit tiefer und gründlicher behandelt hat. Diese Auffaßung findet aber eine weitere Unterstützung in dem Umstande, daß durch sie noch eine andere Schwierigkeit beseitigt wird. In welchen Abschnitt des platonischen Schriftstellertumes immer man

Digitized by Google

den Phädros verlegen mag — falls man ihn nicht geradezu für das letzte Werk Platons erklären will — so scheint es befremdend, wie derjenige, welcher den Wert der Schriftstellerei gegenüber der mündlichen Lehre so niedrig stellte, weiterhin noch als Schriftsteller tätig sein konnte und diese Schwierigkeit wird nahezu unübersteiglich, wenn man einer vielverbreiteten Anname folgend den Phädros als Eröffnungsschrift für die neugegründete Akademie ansieht. Denn in diesem Falle könnte das Werk nur die Bedeutung haben, daß Platon damit der Schriftstellerei feierlich absagen und den Antritt seines Lehramtes verkündigen wollte. Die Fortsetzung seiner schriftstellerischen Tätigkeit bliebe danach geradezu unerklärlich. Dieses Mißverhältniß aber verschwindet, wenn man annimmt, daß der Phädros, unbeschadet der allgemeinen Giltigkeit seiner Ausfürungen, doch insbesondere der Würdigung und dem Preise des sokratischen Wirkens bestimmt war. Denn wenn Platon im Phädros nicht an seine eigene Tätigkeit sondern an diejenige seines Meisters dachte, zu welcher er mit der ganzen Begeisterung des Jüngers wie zu einem unerreichbaren Ideal aufblickte, so hat es nichts auffallendes, wenn er in seiner schriftstellerischen Tätigkeit fortfur, bis er in die Lage kam ihr die mündliche Lehrtätigkeit als die edlere an die Seite zu setzen. Von allen Seiten also vereinigen sich die Gründe, den Phädros als eines der frühesten Werke Platons zu erklären.

Digitized by Google

Das Gastmal.

Inhaltsübersicht.

A. Die Einleitung.

(c. 1—5.)

Platon schildert in diesem Werke den Verlauf eines Gelages, welches der Tragödiendichter Agathon zur Nachfeier eines von ihm errungenen dichterischen Sieges für eine größere Zal von Freunden in seinem Hause veranstaltet. Die Hauptfeier, so wird uns erzält, hatte schon Tags vorher stattgefunden und es war dabei dem Weine so reichlich zugesprochen worden, daß mehrere der Teilnemer, welche sich zur Nachfeier einfinden, von den Genüßen des vorigen Tages sich noch nicht vollständig erholt haben. Sie beschließen daher, heute nur mäßig zu trinken und sich die Zeit mit Reden zu vertreiben. Jeder von ihnen soll eine Rede zum Preise des Eros sprechen und so werden denn zalreiche Lobreden auf die Liebe gehalten, von welchen Platon sechs mitteilt.

B. Das Hauptgespräch.

I. Die fünf ersten Liebesreden.

(c. 6—19.)

1) Phädros (c. 6 und 7).

Die Reihe der Redner eröffnet Phädros. Er preist den Eros zunächst deswegen, weil er, wie die Dichter sagen, einer der ältesten Götter und sofort nach dem Chaos entstanden sei. Ferner sei Eros für uns der Urheber der größten Güter, denn er bewirke

Digitized by Google

die Scham vor dem Häßlichen und den Ehrgeiz (*φιλοτιμία*) nach dem Schönen. Ein Liebender nämlich würde weder vor seinem Vater noch vor seinen Freunden oder wem immer so sehr wie vor seinem Geliebten sich schämen, wenn er darauf betreten würde etwas schimpfliches zu tun oder zu erdulden und ebenso der Geliebte vor dem Liebenden. Wenn daher ein Staat oder ein Heer nur aus Liebenden und ihren Geliebten bestünde, so wäre beides am besten beraten, weil alle aus Scham vor einander die schönsten und tapfersten Taten verrichten und sogar für einander in den Tod gehen würden. Solche Hingebung aus Liebe aber finde auch von Seite der Götter herrlichen Lohn; so sei Alkestis, welche freiwillig für ihren Gatten Admetos ihr Leben hingegeben und dadurch sogar deßen Eltern an Freundschaft aus Liebe (*τῇ φιλίᾳ διὰ τὸν ἔρωτα* p. 179 C) übertroffen habe, aus dem Hades wieder entlaßen worden und ebenso sei Achilleus, welcher sogar nach dem Tode seines Liebhabers Patroklos als Rächer desselben ihm nachgestorben war, von den Göttern auf die Inseln der Seligen versetzt worden. So hilfreich sei Eros zum Besitze der Tugend und Glückseligkeit im Leben und nach dem Tode.

2) Pausanias (c. 8—11).

Nach Phädros sprechen einige andere, deren Reden Platon übergeht, und nach diesen Pausanias.

Man kann, sagt dieser Redner, nicht schlechthin den Eros preisen, da es zwei Eroten giebt, einen himmlischen und einen gemeinen; jener ist der Begleiter der himmlischen Aphrodite, der mutterlosen Tochter des Uranos, dieser der Begleiter der gemeinen Aphrodite, der Tochter des Zeus und der Dione. Nun ist keine unserer Handlungen an sich schön oder häßlich, sondern auf schöne und rechte Weise vollbracht werden sie schön, auf unrechte Weise aber häßlich. So auch die Liebeswerbung und die Hingebung an den Liebenden. Verwerflich ist die gemeine Liebe, welche nur Genuß sucht und sich an Frauen und unreife Knaben hält, welche den Leib mehr liebt als die Seele und darum mit der schwindenden Blüte des Leibes auch selbst schwindet. Rühmlich aber ist die vom himmlischen Eros getragene Liebe, welche sich an verständige Jünglinge hält, denen schon der Bart zu sprießen beginnt und welche auch weiterhin

Digitized by Google

eine Vereinigung für das Leben bildet. Aber auch mit dieser Liebe muß ein Tugendzweck verbunden sein. Nur dann wenn der Liebende vermag den Geliebten zur Weisheit und Tugend anzuleiten und wenn dieser wieder den Wunsch hat durch jenen an Einsicht und anderer Tugend gefördert zu werden, nur dann ist es statthaft und schön, daß der Liebende durch alle Arten von Dienstleistungen, selbst durch solche, die unter anderen Umständen für schimpflich gehalten würden, den Geliebten zu gewinnen trachte und daß der Geliebte dagegen sich ganz und gar dem Liebenden hingebe. Dieß also ist der Eros der himmlischen Göttin, er ist von hohem Werte für den Staat wie für den einzelnen, weil er ein mächtiges Beförderungsmittel der Tugend ist; jeder andere Eros gehört der gemeinen Aphrodite.

3) Eryximachos (c. 12 und 13).

Eryximachos, der Arzt, geht wie Pausanias von der Anname eines doppelten Eros aus. Dieser doppelte Eros aber walte nicht nur, wie Pausanias meine, in den Liebesregungen der Menschenseele sondern in der ganzen Natur und in allen Beziehungen des menschlichen Lebens. Überall müße man dem himmlischen Eros willfaren, dem gemeinen aber widerstehen oder wenigstens nur mit großer Vorsicht nachgeben, damit man zwar seiner Lust genieße, aber doch vor Schaden sich wahre. So zeige sich schon in den teils gesunden teils krankhaften Begierden des Leibes der doppelte Eros und die Heilkunst sei demnach nichts anderes als die Wißenschaft der Liebesregungen des Leibes in Beziehung auf Anfüllung und Entleerung. Ähnliches gelte von der Turnkunst, dem Ackerbau, der Musik; die letztere müße das hohe mit dem tiefen, das schnelle mit dem langsamen in Eintracht zu bringen wißen, sie sei also die Wißenschaft der Liebe in Beziehung auf Harmonie und Rhythmos. Die Himmelskunde wieder habe es mit den Liebesregungen der Natur in Beziehung auf warmes und kaltes, auf feuchtes und trocknes zu tun, denn in geordneter Mischung bewirken diese Elemente Gedeihen bei Menschen und Tieren, wärend sie durch den frevelhaften Eros bestimmt, Krankheit und Mißwachs veranlaßen. Die Wahrsagekunst endlich sei die Wißenschaft von denjenigen menschlichen Liebesregungen,

Digitized by Google

welche sich auf Gottesfurcht und Ruchlosigkeit beziehen und stifte dadurch Freundschaft zwischen Menschen und Göttern. So vielgewaltig oder vielmehr allgewaltig, schließt Eryximachos, ist der gesammte Eros; derjenige aber, welcher im Hinblick auf das Gute mit Besonnenheit und Gerechtigkeit wirkt, hat die größte Gewalt, er bereitet uns jede Glückseligkeit und macht, daß wir sowol mit einander verkehren und befreundet sein können, wie auch mit den trefflicheren als wir, den Göttern.

4) Aristophanes (c. 14—16).

Aristophanes eröffnet seine Rede mit der Bemerkung, er wolle ganz anders reden als seine Vorgänger; die Menschen scheinen ihm nämlich bisher die wahre Kraft des Eros völlig verkannt zu haben, denn dieser sei der hilfreichste Gott und Arzt der Menschen gerade in demjenigen, aus deßen Heilung dem Menschengeschlechte die größte Glückseligkeit erwachsen würde.

Aristophanes gründet seine Ausfürungen auf eine mythische Darstellung der Vorgeschichte des jetzigen Menschengeschlechtes. Es gab ursprünglich, sagt er, nicht nur zwei Geschlechter wie jetzt sondern noch ein drittes aus beiden zusammengesetztes. Die Menschen hatten nämlich ursprünglich vier Arme, vier Beine, zwei Gesichter mit vier Ohren u. s. w., so daß je zwei Menschen von heute nur Einen Menschen von damals bildeten und zwar waren diese früheren Menschen entweder Doppelmänner, Doppelweiber oder Mannweiber. Da aber diese gewaltigen Urmenschen den Plan entworfen hatten den Himmel zu stürmen, sannen die Götter auf Mittel der Abwehr. Sie wollten nun zwar die Menschen nicht ganz vertilgen, damit ihnen die gewohnten Opfer und Ehrenbezeigungen nicht entgiengen, doch wollten sie ihnen die Kraft entziehen ihre frevelhaften Pläne zu vollbringen. Deshalb beschloß Zeus sie entzweizuschneiden und so entstund das heutige Menschengeschlecht, welches also eigentlich aus lauter Halbmenschen besteht. Daher nun rürt jenes tiefe Sehnen, welches jede Menschenseele erfüllt und welches diese nicht in Worte zu faßen sondern nur anzudeuten vermag. Jeder Mensch sucht nach der verlorenen Hälfte seines Wesens und hat er sie gefunden, so werden sie beide wunderbar erschüttert durch ihre Zusammengehörigkeit

Digitized by Google

(*οἰκειότης* p. 192 C) und werden von Freundschaft und Liebe ergriffen. Es ist also nicht die Gemeinschaft des sinnlichen Genußes, was zwei Menschen so innig zu einander zieht, daß sie am liebsten im Leben und Tode verbunden bleiben und nie von einander laßen möchten, sondern das unbewußte Verlangen aus zweien Eines zu werden und durch völlige Verschmelzung ihres Wesens sich gegenseitig zur ursprünglichen Einheit zu ergänzen. Eben dieses Sehnen und Trachten nach dem Ganzen aber heißt Liebe (*τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα* p. 192 E).

Seine eigentümliche Hälfte zu finden ist freilich nicht jedem gegönnt sondern nur wenige können dieß für jetzt erreichen, nächst diesem aber ist es das beste einen nach seinem Sinne gearteten Liebling zu finden und zu dem einen wie zu dem anderen ist uns Eros der Fürer; er ist es, der uns jetzt schon viel gutes erweist, indem er uns zu dem uns angehörigen (*οἰκεῖον*) leitet und für die Zukunft uns die größte Hoffnung giebt uns zu unserer ursprünglichen Natur herzustellen und durch diese Heilung uns glücklich und selig zu machen.

5) Agathon (c. 17—19).

An die Rede des Aristophanes schließt sich zunächst ein kleines Zwiegespräch zwischen Sokrates und Agathon, deßen Gegenstand mit der Liebe in keinem Zusammenhange steht, sondern sich auf den Satz bezieht, daß das Urteil einer geringen Zal von Einsichtsvollen wichtiger sei als der Beifall der großen Menge. Es ist ein höchst witziger Zug, daß der unverbeßerliche Gesprächfürer Sokrates, ohne sich im geringsten um die übrige Gesellschaft und ihre Liebesreden zu kümmern, mit einem Einzelnen sich in ein solches Sondergespräch einläßt und daß ihm von dem die Verhandlung leitenden Phädros förmlich das Wort entzogen werden muß, damit die beschloßene Tagesordnung zur Ausfürung gelange.

Die Reihe zu reden ist nun an Agathon. Er tadelt an den bisherigen Rednern, daß sie nicht eigentlich den Eros gelobt sondern die Menschen selig gepriesen haben um des guten willen, das ihnen von Eros widerfare; er wolle daher zunächst den Eros

Digitized by Google

selbst und dann erst seine Gaben preisen. Eros sei von allen Göttern der glückseligste weil der schönste und beste. Er sei nämlich nicht, wie Phädros meine, der älteste sondern der jüngste der Götter, denn er wiße immer fliehend dem Alter zu entkommen, welches doch so schnell sei, daß es uns alle schneller als billig ereile. Er sei ferner überaus zart, denn in dem weichsten, was es gebe, in den Gemütern und Seelen der Götter und Menschen neme er seinen Wohnsitz und nicht einmal in allen sondern wiederum nur in den weichsten Seelen. Er sei ferner geschmeidig, wolgesittet und schön von Farben. Aber nicht nur der schönste sondern auch der beste sei Eros, denn die ganze Tugend: Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit finde sich in ihm vereinigt. Er sei gerecht, denn was Einer dem Eros leiste, das leiste er freiwillig und was freiwillig geleistet werde, das erklären die Könige der Staaten, die Gesetze, für gerecht. Er sei höchst besonnen, denn Besonnenheit sei Herrschaft über die Begierden und da die Liebe von allen Begierden die stärkste sei, müße sie notwendig alle anderen beherrschen. Er sei der tapferste, denn ihm unterliege sogar Ares, welcher ja von Liebe zu Aphroditen ergriffen sei. Er sei endlich aller Weisheit voll, denn nicht nur verdanke ihm alles lebende seine Entstehung, sondern er sei es auch, der die Dichter zu ihren Gedichten und alle Götter und Menschen zu ihren Erfindungen begeistere; von ihm getrieben habe Apollon die Heilkunde und die Kunst des Bogenschießens und Weißagens, Hephästos die Schmiedekunst, Athene die Webekunst, Zeus die Regierungskunst über Götter und Menschen erfunden. Daher haben auch die Angelegenheiten der Götter sich erst geordnet, nachdem der Eros oder die Liebe zum Schönen unter ihnen entstanden sei, denn im Häßlichen gebe es keine Liebe. So sei demnach Eros nicht nur selbst der schönste und beste sondern auch der Urheber alles solchen in anderen. Agathon schließt seine Rede mit einer Reihe assonanzenreicher Antithesen, in welchen unter anderem die Bemerkung sich findet, daß wir durch den Eros von fremdartigem (*ἀλλοιότης*) entledigt und mit angehörigem (*οἰκειότης*) erfüllt werden.

Digitized by Google

II. Sokrates.

(c. 20—29.)

Nach der Rede des Agathon brechen alle Hörer in lebhaften Beifall aus. Sokrates aber, an dem nun die Reihe des Redens ist, erklärt, er sei völlig ratlos, wie er nach einer so schönen und buntscheckigen Rede noch etwas vorbringen solle; denn sei diese auch nicht eben in allem gleich bewunderungswürdig, so müße doch die Schönheit der Ausdrücke und Redensarten am Schluße jeden in Erstaunen setzen. Er sei aber überhaupt außer Stande eine Lobrede in der Art der bisherigen zu halten, denn er habe einfältiger Weise bisher geglaubt, der Lobredner müße bei der Wahrheit bleiben und aus dieser das schönste zum Lobe seines Gegenstandes auswälen. Nun aber sehe er wol, daß eine Lobrede ganz anders beschaffen sein müße; man müße seinem Gegenstande soviel schönes beilegen als irgend möglich, gleichviel ob es wahr sei oder falsch, denn so werde der Gegenstand auf das allerschönste erscheinen — freilich nur denen, die ihn nicht kennen, den wißenden aber wol nicht. Er könne also nicht auf eine solche Lobrede sondern nur darauf sich einlaßen, über den Eros in seiner Weise die Wahrheit zu sagen, wenn dieß den Hörern genem sei. Da alle diesem Vorschlage zustimmen, erbittet sich Sokrates, bevor er seine eigene Darstellung beginnt, von Phädros die Erlaubniß, in Frage und Antwort mit Agathon einige Punkte klarzustellen.

In dem nun folgenden kurzen Zwiegespräche wird Agathon von Sokrates genötigt, seine eben gehaltene von allen Hörern mit Beifall überschüttete Rede ihrem ganzen Inhalte nach zu widerrufen. Er hatte an die Spitze wie an den Schluß (p. 195 A, p. 197 C) den Satz gestellt, daß Eros von allen Göttern der schönste und beste sei und muß nun auf Befragen des Sokrates zugeben, daß Eros weder schön noch gut sei. Die Liebe nämlich, so wird im Gespräche festgestellt, ist ein Begehren; man begehrt notwendig, was man liebt. Begehren aber kann man nur das, was man nicht hat; wer stark ist, kann nicht erst begehren stark zu sein. Zwar kann auch ein Starker sagen: ich wünsche stark zu sein, aber dieß bedeutet, recht besehen, nur einen Wunsch für die Zukunft; in der Gegenwart ist der Starke stark, er mag es wünschen oder

Digitized by Google

nicht. Nun hat Agathon und zwar, wie Sokrates bemerkt, mit Recht in seiner Rede den Eros als Liebe zum Schönen bezeichnet, da es eine Liebe zum Häßlichen nicht gebe. Ist dem so, dann kann nach dem eben gesagten Eros nicht schön sein, denn er liebt und begehrt die Schönheit, das heißt: er hat sie nicht und verlangt nach ihr. Und da alles Gute auch schön ist, so ist Eros, indem er des Schönen bedürftig ist, auch des Guten bedürftig und hat es nicht. Er ist also weder schön noch gut.

Nach dieser Einleitung giebt Sokrates den Hörern seine eigene Darstellung des Wesens der Liebe. Er habe dieselbe, sagt er, von einer weisen Mantineerin Namens Diotima erkundet und wolle die zwischen dieser und ihm gewechselten Reden wiedererzälen. Auch er habe nämlich ursprünglich über den Eros ebenso gedacht wie Agathon, Diotima aber habe ihn ebenso widerlegt wie er jetzt den Agathon und habe ihn dann über das Wesen der Liebe in folgender Weise belehrt.

Eros ist zwar nicht schön aber auch nicht häßlich, nicht gut noch schlecht, nicht Gott noch sterblich, nicht weise noch töricht, sondern er nimmt zwischen all diesen Gegensätzen eine Mittelstellung ein. Er gehört nämlich zu der zalreichen Gattung der Dämonen, welche den Beruf haben zwischen Göttern und Menschen zu vermitteln, indem sie jenen die Gebete und Opfer der Menschen, diesen die Befehle und Gaben der Götter überbringen. Diese Mittelnatur des Eros hängt mit seiner Abstammung zusammen. Er ist der Sohn des Poros und der Penia, des betriebsamen Geistes und der Dürftigkeit und vereinigt in sich die Eigenschaften seiner Eltern. Von der Mutter her ist er arm und rauh, unbeschuht und ohne Behausung, bei weitem aber nicht zart und schön, wie man gemeinhin glaubt. Von Seite des Vaters dagegen stellt er dem Guten und Schönen nach, ist tapfer, verwegen und unermüdet, ränkevoll und findig, ein gewaltiger Betrüger, Giftmischer und Sophist, an demselben Tage blühend und hinsterbend aber immer wieder auflebend; nicht arm noch reich, weil ihm das, was er erwirbt, immer wieder verloren geht, nicht weise noch töricht aber eben darum immer philosophisch d. h. nach Weisheit strebend. Nach Weisheit nämlich streben weder die wahrhaft Weisen, weil sie schon weise sind, noch die ganz

Digitized by Google

Unverständigen, weil sie glauben sich selbst genügen zu können, sondern nur die zwischen Weisheit und Torheit in der Mitte stehenden. So also ist Eros beschaffen und wenn man in Verkennung seines Wesens ihn oft für wunderschön hält, so kommt dieß daher, daß man das geliebte mit dem liebenden verwechselt; jenes ist schön, vollendet und selig, nicht aber dieses.

Sokrates richtet nun an Diotima die weitere Frage, welchen Nutzen der so beschaffene Eros den Menschen gewäre und empfängt hierüber folgende Aufschlüße. Eros, sagt Diotima, ist das Begehren nach dem Schönen. Allein warum begehrt er nach dem Schönen? was erlangt derjenige, dem das Schöne zu Teil wird? Um die Beantwortung dieser Frage, welche den Sokrates in Verlegenheit bringt, zu erleichtern, setzt Diotima an Stelle des Schönen das Gute und fragt: was erlangt derjenige, dem das Gute zu Teil wird? Auf diese Frage hat Sokrates sofort die Antwort bereit: er wird glückselig, und diese Antwort, sagt Diotima, bedarf keiner weiteren Erläuterung und Begründung, denn der Wunsch nach Glückseligkeit ist allen Menschen gemein. Es ist daher unrichtig die Liebe darauf zurückzufüren, daß der Mensch nach seiner anderen Hälfte suche oder daß er das ihm angehörige (*οἰκεῖον*) und seinige begehre, denn er verlangt alles dieß nur, insoferne es ein Gutes ist und das Grundwesen der Liebe, welches wir als das Begehren nach dem Schönen erklärten, ist also nichts anderes als der allen Menschen innewohnende Trieb nach Glückseligkeit oder das Verlangen nach dem Besitze und zwar nach dem immerwärenden Besitze des Guten.

Die Menschen aber suchen ihre Glückseligkeit auf verschiedenen Wegen; der eine wendet sich zur Erwerbtätigkeit, der andere zur Pflege und Bildung seines Leibes, der dritte zur Philosophie. Alles dieß ist zwar Ausfluß des Verlangens nach Glückseligkeit, alles dieß ist Liebe, dennoch aber bezeichnen wir keine dieser Bestrebungen mit dem Worte Liebe (p. 205 D) sondern wir wenden dieses Wort nur auf eine ganz besondere Art des Trachtens nach Glückseligkeit an, ebenso wie das Wort Poesie eigentlich jedes Schaffen bedeutet, wärend wir doch gewöhnlich nur das Schaffen der Dichter Poesie nennen. Was nun ist das unterscheidende in demjenigen Verhalten und Trachten, welches

Digitized by Google

wir insbesondere als Liebe bezeichnen? Die Liebe in diesem Sinne, sagt Diotima, ist das Verlangen nach Zeugung im Schönen sowol dem Leibe als der Seele nach. Und da Sokrates diesen Satz nicht zu verstehen erklärt, erläutert ihn Diotima wie folgt. Alle Menschen sind zeugungsfähig an Leib und Seele und wenn sie in ein gewißes Alter getreten sind, verlangt ihre Natur zu zeugen. Dieß aber ist nichts anderes als der Ausdruck des Verlangens nach Unsterblichkeit. Denn die Liebe als das Trachten nach dem immerwärenden d. h. endlosen Besitze des Guten geht notwendig auch auf Unsterblichkeit und an der Unsterblichkeit können sterbliche Wesen nur auf dem Wege der Zeugung Anteil erlangen. Die Zeugung ist ein göttliches und unsterbliches im sterblichen. Sie bewirkt, daß an Stelle des Erzeugers das erzeugte tritt und in eben solcher Weise das Leben des Erzeugers fortsetzt, wie wir ja auch einen Menschen von der Kindheit bis ins Greisenalter als einen und denselben bezeichnen, obgleich er an Haaren, Blut und Knochen, an Sitten, Meinungen und Kenntnißen, also an Leib und Seele sich fortwärend verändert und im Greisenalter ein ganz anderer ist, als er im Mannesalter und in der Kindheit war. Dieser Trieb nach Fortsetzung des eigenen Wesens über das Leben hinaus geht durch die ganze Natur. Auch das Tier verlangt nicht nur zu zeugen, sondern sucht auch mit Aufbietung seiner ganzen Kraft, ja sogar mit dem Opfer des eigenen Lebens sein erzeugtes zu nären und zu verteidigen. Ebenso beruhen alle Taten des Ehrgeizes nur auf dem Wunsche ein das Leben überdauerndes und wo möglich unsterbliches Andenken zu hinterlaßen. Wenn wir sehen, wie die Menschen und zwar um so mehr, je beßer sie sind (*ὅσῳ ἂν ἀμείνους ὦσι, τοσούτῳ μᾶλλον* p. 208 E) alles an ihren Nachruhm setzen, wie sie bereit sind für diesen mehr noch als für ihre Kinder die größten Gefaren zu bestehen, jede Mühsal zu ertragen und sogar das Leben zu opfern, so ist dieses Verhalten, welches uns sonst als Unvernunft erscheinen müßte (p. 208 C), nur daraus zu erklären, daß die Menschen die Unsterblichkeit lieben.

Zeugen aber kann man nur im Schönen. Denn gerade weil die Zeugung etwas göttliches ist, kann sie auch nur in dem statthaben, was dem göttlichen angemeßen ist; unangemeßen aber ist das häßliche dem göttlichen, das schöne dagegen angemeßen.

Digitized by Google

Eine Schicksalsgöttin und Entbinderin ist also die Schönheit für die Zeugung. Deshalb wird das zeugungslustige durch die Nähe des schönen beruhigt und mit Freude durchströmt, denn es wird großer Wehen entledigt; wenn es aber dem häßlichen naht, dann zieht es sich traurig in sich zusammen und trägt mühselig weiter, was es in seinem Schoße hegt.

Die nun dem Leibe nach zeugungslustig sind, halten sich an die Weiber und gehen auf diese Weise der Liebe nach, indem sie glauben, sich durch Kinderzeugung Unsterblichkeit und Andenken und Glückseligkeit für alle Zukunft zu verschaffen. Die der Seele nach zeugungskräftigen aber erzeugen Weisheit und jede andere Tugend, insbesondere jene schönste Weisheit, welche in der Ordnung der menschlichen Gemeinschaft in Haus und Staat sich offenbart und welche man Besonnenheit und Gerechtigkeit nennt. Ist Einer, der dieß in sich trägt, in das zeugungsfähige Alter gekommen, so sucht auch er das Schöne um darin zu zeugen. Er erfreut sich also an schönen Leibern, dann an schönen Seelen, am meisten aber dort, wo beides vereinigt ist. Hat er einen solchen Menschen gefunden, so befruchtet er ihn mit einer Fülle von Reden über die Tugend, er bringt ans Licht, womit er lange schwanger war, und hegt und pflegt gemeinschaftlich mit dem anderen das erzeugte, woraus zwischen ihnen eine weit innigere Freundschaft entsteht als durch Leibeskinder. Auch sind solche Seelenkinder schöner und unsterblicher als menschliche, wie denn die großen Dichter und Gesetzgeber der Vorzeit, Homer und Hesiod, Lykurg und Solon und viele andere unter Griechen und Barbaren durch Hinterlaßung ihrer seelischen Geburten zu unsterblichem Ruhm und Andenken gelangt sind.

Soweit nun, färt Diotima zu Sokrates fort, magst wol auch du in die Geheimniße der Liebe eindringen, ob du aber auch der rechte Mann bist, um die letzten und weihevollsten Geheimniße zu faßen, zu welchen jene nur die Vorbereitung bilden, das weiß ich nicht, doch will ich nicht unterlaßen sie dir vorzutragen; nimm also jetzt deine ganze Aufmerksamkeit zusammen.[1]) Der

[1]) Es ist mehrfach die Frage erörtert worden, was der von Diotima ausgesprochene Zweifel, ob Sokrates in die letzten Geheimniße der Liebe ihr werde

Digitized by Google

echte Jünger der Liebe wird freilich damit anfangen, eine einzelne schöne Menschengestalt zu lieben und den Geliebten mit schönen Reden zu befruchten. Dann aber wird er einsehen, daß die Schönheit in allen Menschengestalten verschwistert ist und wird die menschliche Schönheit im allgemeinen lieben, die heftige Neigung für einen einzelnen aber für etwas geringes achten. Von der Leibesschönheit wird er zu der weit herrlicheren Schönheit der Seele übergehen und wenn er einen Menschen mit bildungsfähiger Seele gefunden hat, mag er auch nur geringe Leibesvorzüge besitzen, ihn lieben und Reden zeugen, durch welche die

folgen können, zu bedeuten habe. Von namhaften Gelehrten wird die Ansicht vertreten, Platon habe dadurch ausdrücken wollen, daß die Schlußausfürungen der Diotima „übersokratisch" seien, daß Sokrates zum höchsten Grade erotischer Weihe, zum Schauen der ewigen Idee sich nicht mehr habe erheben können, weil dieß nur auf Grund der platonischen Ideenlehre möglich sei. So Hermann (Geschichte u. Syst. S. 523), Schwegler (Über die Composition des plat. Symposions, Tübingen 1843 S. 17), Hug (Platons Symp. Leipzig 1884 S. 157), welchen auch E. Pfleiderer anzureihen ist (Zur Lösung der platonischen Frage Freiburg i. B. 1888 S. 49, 69) wärend Rettig (Platons Symp. Halle 1876 S. 301) mit freilich nicht ganz zureichenden Gründen diese Anname bekämpft. Gegen dieselbe sprechen aber gewichtige Bedenken. Es würde zunächst von wenig Takt in Platon zeugen und zu der begeisterten Verherrlichung des Sokrates, in welche gerade das Gastmal ausläuft, sehr schlecht paßen, wenn Platon seine eigene Einsicht so hoch über die des Sokrates erheben wollte und noch dazu in Worten, welche wenn sie wirklich dem Sokrates vermeint wären, geradezu eine Verletzung der Ehrfurcht gegen seinen Meister enthalten würden (*οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴης*). Dazu kommt, daß Platon in anderen Gesprächen (z. B. Phädros und Phädon) den Sokrates unbedenklich zum Wortfürer der Ideenlehre macht, so daß schlechterdings nicht einzusehen ist, warum er ihn gerade hier davon ausschließen sollte und man dieß vielmehr als einen unbegreiflichen Widerspruch gegen jene anderen Gespräche bezeichnen müßte. Ferner wird kurz nachher Sokrates von Alkibiades als der vollendete Erotiker gepriesen, welcher die ganze von Diotima entwickelte Theorie der Liebe in seiner Person praktisch verwirklicht, worüber weiter unten das nähere. Aus all diesen Gründen muß man die in Rede stehende Anname als unzuläßig bezeichnen. Die von Sokrates der Diotima in den Mund gelegten Worte erklären sich einfach daraus, daß Sokrates den folgenden Ausfürungen, welche den Kern seiner Rede (und des ganzen Werkes) enthalten, die besondere Aufmerksamkeit seiner Hörer sichern will und daß er dieß in die Form einer von Diotima an ihn selbst gerichteten Aufforderung kleidet. Seinen Hörern also gilt der Zweifel, ob sie wol die „rechten Männer" wären um zu verstehen, was nun folgen würde und ihnen gegenüber oder wenigstens der großen Mehrzal von ihnen gegenüber war mit Rücksicht auf ihre vorhergegangenen Leistungen dieser Zweifel ebenso berechtigt, wie er dem Sokrates gegenüber unberechtigt und unpaßend wäre.

Digitized by Google

Jünglinge beßer werden. Hiedurch wird er zur Anschauung der Schönheit in Sitten und Bestrebungen und von dieser zur Schönheit der Erkenntniße gelangen und auf jeder dieser Stufen erkennen, daß alle Schönheit unter sich verwandt ist. Ist er aber auf diesen Punkt gekommen, dann wird er nicht mehr kleinlich das Schöne nur an einem Einzelnen betrachten (*παρ' ἑνί* p. 210 D) und nur die Schönheit irgend eines Knäbleins oder Mannes oder irgend einer Bestrebung lieben, sondern er wird sich auf die hohe See des Schönen begeben (*ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ* ebenda) und viele herrliche Reden und Gedanken erzeugen in unverkümmertem Streben nach Weisheit. Und wenn er so weit gelangt ist, dann wird ihm plötzlich die Anschauung eines wunderbar Schönen aufgehen, welches nicht entsteht noch vergeht, nicht wächst noch schwindet, nicht nach Zeit, Ort und Umständen schön und dann wieder häßlich ist, welches nicht in leiblicher Gestalt noch in Gestalt einer Rede oder Erkenntniß erscheint, sondern an sich und in sich immer eingestaltig ist und an welchem alles Einzelschöne in der Weise Anteil hat, daß wenn auch dieses letztere entsteht oder vergeht, doch jenes an sich Schöne davon völlig unberürt bleibt. Erst wenn er diese Stufe erreicht hat, wird ihm das Leben lebenswert sein, erst dann wird er nicht mehr Abbilder der Tugend sondern wahre Tugend erzeugen, weil er nicht ein Abbild sondern das Wahre berürt; wer aber wahre Tugend erzeugt, der ist ein Gottgeliebter und wenn irgend einem anderen Menschen so ist auch ihm bestimmt unsterblich zu werden.

Zu alledem nun, schließt Sokrates, ist Eros uns der beste Mithelfer und darum ehre und preise ich ihn und übe mich in der Liebe und ermuntere auch andere dazu.

III. Alkibiades.

(c. 30—39.)

Nachdem Sokrates seine Rede zu Ende gebracht hat, spenden auch ihm die Hörer Beifall, wenngleich durchaus nicht in so ungestümer Weise wie dem Agathon. Da aber Aristophanes, auf deßen Ausfürungen über das Suchen nach der verlorenen Hälfte

Digitized by Google

Sokrates in seiner Rede Beziehung genommen hatte, hierauf etwas erwidern will, erhebt sich eine unerwartete Störung. An der Thüre erscheint eine lärmende Schar unter Fürung des Alkibiades, welcher sagt, er sei gekommen um den Agathon zu bekränzen. Er setzt diesem einen Kranz auf und bemerkt erst jetzt, daß auch Sokrates von der Gesellschaft ist. Er ist anscheinend erzürnt darüber, daß Sokrates ihm auch hier auf der Lauer liege und sich den besten Platz, nämlich den neben dem schönen Agathon ausgesucht habe, erbittet sich aber sofort von Agathon einen Teil der ihm gewidmeten Bänder um des Sokrates „wunderbares Haupt" damit zu umwinden. Nach einigen Scherzreden zwischen Sokrates und Alkibiades wird der letztere von Eryximachos aufgefordert, gleichfalls eine Lobrede auf den Eros zu halten. Er aber weigert sich deßen, weil die Rede des Trunkenen neben denjenigen der Nüchternen übel bestehen würde; wol aber wolle er eine Lobrede auf den Sokrates halten, da dieser ohnehin nicht zugebe, daß in seiner Gegenwart ein anderer, es sei ein Gott oder ein Mensch, gelobt werde — wogegen natürlich Sokrates lebhaften Einspruch erhebt. Die Lobrede, färt Alkibiades fort, werde aber nur Wahrheit enthalten und er ruft hiefür den Sokrates selbst als Zeugen an, indem er diesen auffordert ihm sofort zu widersprechen, wenn er etwas unwahres vorbringen würde.

Alkibiades schildert nun in längerer Rede das Verhalten des Sokrates sowol in der Liebe wie in anderen Beziehungen. Er vergleicht ihn in seiner äußeren Erscheinung wie in seinem ganzen Wesen den Bildsäulen der Silene, welche von außen ein freches übermütiges Ansehen haben, in ihrem Inneren aber Götterbilder bergen. Er habe diese Götterbilder einmal erblickt und so göttlich und bewunderungswürdig seien sie ihm erschienen, daß er von Verehrung für den Sokrates überwältigt und bereit gewesen sei alles zu tun, was dieser verlangen würde. So wie Sokrates selbst seien auch seine Reden von übermütigem Ansehen, denn sie handeln immer nur von Schmieden und Schustern und scheinen immer ein und dasselbe zu sagen. Allein wenn man tiefer hineinblicke, erkenne man, daß sie allein Vernunft enthalten und die göttlichsten Tugendbilder einschließen. Es wohne diesen Reden eine solche Gewalt inne, daß Alkibiades durch sie nicht

Digitized by Google

nur oft zu Tränen gerürt sondern — was ihm sonst nie begegnet sei — daß er durch sie veranlaßt worden sei sich seines Treibens zu schämen. Auch in der Liebe sei das Verhalten des Sokrates silenenhaft d. h. voll Neckerei und Spottes, denn wärend er sich immer als verliebt und den Schönen nachjagend ausgebe, sei er in Wahrheit für äußere Reize unempfänglich und achte weder Schönheit noch Reichtum noch sonst etwas von dem, was die Menge am höchsten preise. Alkibiades habe alle möglichen Versuche gemacht, um den Sokrates ihm gegenüber zu einem Verhalten zu bestimmen, wie es dem Liebenden gegenüber dem Geliebten zukomme, aber immer vergeblich. Ja er habe eines Tages dem Sokrates geradezu gesagt, er würde es für ganz unvernünftig halten ihm nicht in allem zu Willen zu sein, da er andererseits durch keinen so sehr wie durch Sokrates in der Tugend gefördert zu werden hoffe. Dieser aber habe spöttisch geantwortet, der Tausch den Alkibiades ihm vorschlage, sei allzu ungleich, denn Tugend gegen Leibesschönheit eintauschen das heiße gegen Kupfer Gold erwerben, allein Alkibiades möge es sich wol überlegen ob er nicht im Irrtum sei, wenn er dem Sokrates die Gabe zutraue Menschen zu beßern.

Alkibiades schildert weiter die Tapferkeit des Sokrates, seine Unempfindlichkeit gegen körperliche Beschwerde, seine aufopfernde Freundschaft, seine Gleichgiltigkeit gegen äußere Ehrenzeichen, seine Unermüdlichkeit in der Gedankenarbeit, welche ihn einst veranlaßt habe, vierundzwanzig Stunden lang in tiefes Sinnen versunken auf einer und derselben Stelle stehen zu bleiben. Dieß ist es, schließt Alkibiades, was ich am Sokrates lobe und tadle, denn auch wie er mich gekränkt hat, habe ich euch nicht verschwiegen und so hat er es dahin gebracht, daß wärend er sich immer als Liebhaber der Schönen ausgiebt, er vielmehr als ihr Geliebter erscheint und die anderen als seine Liebhaber.

Die Rede des Alkibiades giebt Anlaß zu verschiedenen Scherzreden; insbesondere meint Sokrates, Alkibiades habe listiger Weise nur deshalb diese Rede gehalten um den schönen Agathon gegen Sokrates mit Mißtrauen zu erfüllen. Wiederum sollen nun rednerische Leistungen der Gesellschaft die Zeit verkürzen und zwar soll jeder der anwesenden auf seinen Nachbarn zur Rechten

Digitized by Google

eine Lobrede halten, was den Anlaß giebt, daß Agathon zum großen Mißvergnügen des Alkibiades seinen Platz neben diesem verläßt und sich zur Rechten des Sokrates setzt um von diesem gelobt zu werden. Bevor aber Sokrates zum Worte kommen kann, dringt eine neue Schar lustiger Gesellen ein. Alle geordnete Unterhaltung hört nun auf und es beginnt ein gewaltiges Zechen, in deßen Verlauf einige Gäste sich entfernen, andere vor Müdigkeit und Trunkenheit einschlafen, so daß zuletzt, als schon die Nacht zu Ende geht, nur noch Agathon, Aristophanes und Sokrates Umtrunk halten, wobei der unermüdliche Gesprächfürer Sokrates gegen jene beiden siegreich den Satz verteidigt, daß der wahre Tragödiendichter zugleich der wahre Komödiendichter sei. Auch die beiden Dichter aber sinken endlich in Schlaf, worauf denn Sokrates davongeht und nach genommenem Bade sich an sein gewohntes Tagewerk begiebt, von welchem er erst des Abends in seine Wohnung zurückkehrt.

Digitized by Google

Zur Erläuterung.

I. Die Gliederung des Werkes und die Rede des Alkibiades.

Das Gleichniß, welches Platon dem Alkibiades in Beziehung auf die Reden des Sokrates in den Mund legt, findet auch auf sein eigenes Werk, das Gastmal vollgiltige Anwendung: es ist ein silenenhaftes Werk. Anscheinend die Schilderung eines Gelages, welches nur auf das Vergnügen der Teilnemer angelegt ist und sich bis zu übermütiger Heiterkeit und allgemeiner Trunkenheit steigert, enthält es unter dieser Hülle einige der tiefsten und eigenartigsten Gedanken, die Platon uns hinterlaßen hat. Platon teilt uns von den bei dem Gelage gehaltenen Reden im ganzen sieben mit, von welchen die sechs ersten Lobreden auf den Eros sind, die siebente aber eine Lobrede auf Sokrates. Von den sechs Liebesreden steht wiederum die letzte, die des Sokrates in nachdrücklich betontem Gegensatze gegen die vorhergehenden. Meine Rede, sagt Sokrates, soll nicht sein wie die eurigen, ihr habt nur zum Schein den Eros gelobt, denn es kam euch nicht darauf an, ob das, was ihr zu seinem Preise sagtet, wahr oder falsch war; eine solche Rede aber kann ich nicht halten, ich will nichts anderes als euch in meiner Weise über den Eros die Wahrheit sagen. Angesichts dieser ausdrücklichen Erklärung, welche sich gegen alle vorhergehenden Redner ohne Ausname wendet, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Rede des Sokrates einen besonderen Abschnitt des Werkes zu bilden bestimmt ist; gegenüber den bisherigen falschen Lobreden soll sie die wahre Lobrede auf den Eros sein. Das ganze Werk ist demnach in drei Teile zu gliedern: 1) die Gruppe der fünf ersten Liebesreden, 2) die Rede des So-

Digitized by Google

krates nebst dem sie einleitenden Zwiegespräche zwischen Sokrates und Agathon, 3) die Rede des Alkibiades.[1])

Was zwischen dem ersten und zweiten dieser Abschnitte den Zusammenhang herstellt, ist von selbst klar: in beiden ist das Wesen des Eros ausschließlicher Gegenstand der Erörterung. Nicht auf den ersten Blick klar ist dagegen das Verhältniß der beiden ersten Abschnitte zum dritten, da dieser keine direkte Fortsetzung der früheren Erörterungen bildet. Dennoch ist längst erkannt worden, daß auch hier ein innerer Zusammenhang besteht. Alkibiades schildert das Verhalten des Sokrates in den verschiedensten Lagen des Menschenlebens, darunter auch sein immer reges Verlangen nach dem Verkehre mit schönen Jünglingen und die eigentümliche Weise dieses Verkehres, welcher obgleich aller Sinnlichkeit entrückt doch auf die jungen Seelen hinreißende Anziehung übt und in ihnen alle beßeren Triebe weckt. Die Wahrhaftigkeit dieser Darstellung wird von Alkibiades unter eine besondere Gewär gestellt, indem er den Sokrates wiederholt

---

[1]) Man kann seine schriftstellerische Absicht nicht bestimmter ausdrücken, als es Platon mit den oben angefürten Äußerungen des Sokrates über seine Vorredner getan hat. Gleichwol läßt G. F. Rettig (Platons Symposion S. 24, 27, 241) den ersten Teil des Gastmals mit der Rede des Aristophanes enden und den zweiten Teil mit der Rede des Agathon beginnen, und ihm folgt darin L. v. Sybel (Platons Symposion, Marburg 1888 S. 21, 121), welcher aus der Rede des Aristophanes die „neunte (und letzte) Scene“ des „ersten Aktes“ und aus der Rede des Agathon die „zweite Scene“ des „zweiten Aktes“ macht. Rettig findet den durchschlagenden Grund für seine Einteilung darin, daß Agathon zuerst den Eros als das Streben nach dem Schönen erkläre, auf welchem Satze der zweite Teil des Werkes sich aufbaue. Allein dieser Grund ist deswegen nicht durchschlagend, weil die Rede des Aristophanes von ungleich größerer Bedeutung für den Fortschritt der Untersuchung ist als die des Agathon und weil Sokrates keine andere Rede so gründlich zerpflückt und widerlegt als gerade die des Agathon. Überdieß ist als Axiom festzuhalten, daß gegenüber einer so bestimmten Erklärung Platons, wie sie hier vorliegt, alle anderen Erwägungen zurückzutreten haben, weil Platon das Recht hat, über seine schriftstellerischen Absichten selbst und allein gehört zu werden. Diese Bemerkung richtet sich insbesondere gegen die erwähnte Schrift von L. v. Sybel und die dazu gehörige Ergänzung: Platons Technik an Symposion und Euthydem nachgewiesen, Marburg 1889, zwei Schriften, welche man nicht als Erläuterungen zu Platon sondern nur als freie Phantasien über Platon bezeichnen kann. Es mag dahin gestellt bleiben, ob es geschmackvoll ist, Platons Werke schlechtweg als Theaterstücke zu behandeln, worin L. v. Sybel (Plat. Symp. S. 101) so weit geht, daß er den Sokrates erst im zweiten Akte des Gast-

Digitized by Google

auffordert ihm sofort zu widersprechen, wenn er eine Unwahrheit vorbringen würde (p. 214 E, 217 B, 219 E, 220 E) und da Sokrates einen solchen Widerspruch nirgends erhebt, haben wir alles, was Alkibiades über ihn aussagt, als von ihm selbst stillschweigend bestätigt anzusehen. Wenn wir nun diese Darstellung des sokratischen Wesens mit derjenigen Darstellung des Eros und des echten Erosjüngers vergleichen, welche Sokrates selbst unmittelbar vorher gegeben hatte, so finden wir, daß beide vollständig zusammentreffen. Alle die Sonderbarkeiten und scheinbaren Widersprüche, welche Alkibiades von Sokrates berichtet, sind schon in der sokratischen Schilderung des Eros zu finden und man wird insbesondere kaum fehlgehen, wenn man in der Bemerkung, daß Eros unbeschuht sei, einen scherzhaften Hinweis auf die bekannte Gewohnheit des Sokrates zu erkennen meint. Ferner aber entspricht das von Alkibiades geschilderte Verhalten des Sokrates im Verkehre mit schönen Jünglingen genau den Anweisungen, welche Sokrates-Diotima für das Verhalten deßen

---

mals vor die Lampen (!) treten läßt, den Alkibiades (S. 103) zu dem erst im dritten Akte auftretenden Gegenspieler des Protagonisten macht u. s. w. Das aber muß mit aller Bestimmtheit ausgesprochen werden, daß es nicht erlaubt ist mit Aussprüchen Platons in solcher Weise zu verfaren, wie es nahezu auf jeder Seite jener beiden Schriften geschieht. Es sei hiefür ein einziges Beispiel angefürt. Auf S. 46 der Schrift über das Symposion heißt es: „Was du sollst, das mußt du tun, diese Formel des Pflichtgebots wäre echt platonisch; ausgesprochen ist sie im Symposion, wenn auch nicht in der weittragenden Kraft." Muß es nun schon besonderes Erstaunen erregen, daß in einem ethischen Gebote das Sollen vom Müßen unterschieden wird und daß wir diese Unterscheidung, welche nichts ist als eine leere Tautologie, als „echt platonisch" sollen gelten laßen, so wächst dieses Erstaunen noch um ein bedeutendes, wenn man die vom Verfaßer angegebene Belegstelle p. 173 C aufschlägt. Sie ist dem einleitenden Gespräche zwischen Apollodoros und deßen Bekannten entnommen. Diese verlangen von Apollodoros, er möge ihnen die beim Gastmale des Agathon gehaltenen Reden über den Eros erzälen und er antwortet: *εἰ οὖν δεῖ καὶ ὑμῖν διηγήσασθαι ταῦτα, χρὴ ποιεῖν*, was nach der Erläuterung von Hug (Platons Symp. 2. Aufl. S. 8) soviel bedeutet als: wenn ihr verlangt, daß ich euch dieß erzäle, nun so muß ich mich in Gottes Namen dazu entschließen. Und in diesen Worten soll Platon jenes seltsamste aller Pflichtgebote ausgesprochen haben! Eine solche Weise Platon auszulegen mag sonst ihre Vorzüge haben, gewiß ist, daß man durch sie zu allem anderen eher gelangt als zum Verständniß Platons. Der griechische Weise bedarf wahrlich unserer Zutaten nicht um ein großer Mann zu sein.

Digitized by Google

gegeben hatte, der in die letzten und weihevollsten Geheimnisse der Liebe eindringen will. Sokrates jagt zwar, wie Alkibiades bemerkt, ohne Unterlaß den Schönen nach, aber gegen die Schönheit eines einzelnen und sei diese noch so hervorragend (*ἐφρύνουν γὰρ δὴ ἐπὶ τῇ ὥρᾳ θαυμάσιον ὅσον* p. 217 A) ist er völlig unempfindlich, seine Verehrung gilt also, ganz wie Diotima es beschrieben hatte, nicht der Schönheit eines einzelnen Knäbleins oder Mannes sondern der Menschenschönheit im allgemeinen. Ihm gilt ferner die Schönheit der Seele unvergleichlich höher als die leibliche Wolgestalt (p. 218 E) und er versteht es wie kein zweiter Reden hervorzubringen, durch welche die Jünglinge beßer werden (*οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους* p. 210 E), denn ihm allein ist es gelungen den Alkibiades dahin zu bringen, daß er sich seines Treibens schämt und die Gewalt seiner Rede ist so groß, daß der Hörer sich unfähig fühlt ihm zu widersprechen (p. 216 B). Weiter bleibt Sokrates auch nicht an der Schönheit eines einzelnen Tuns haften, was Diotima (p. 210 D) als niedrig und kleinsinnig bezeichnet hatte, sondern ganz wie diese es verlangt hatte auf die hohe See des Schönen sich hinausbegebend bringt er die göttlichsten Reden hervor, welche nicht auf ein einzelnes Tun sondern, wie Alkibiades (p. 222 A) ausdrücklich sagt, auf alles das gerichtet sind, was für den nach dem Guten und Schönen strebenden Menschen wichtig ist. Was endlich das letzte Entwickelungsziel des echten Erosjüngers, das Schauen der Idee betrifft, so kann es schon an sich kaum einem Zweifel unterliegen, daß Sokrates, nachdem er die ganze von Diotima vorgezeichnete Entwickelung und zwar mit stäter Beziehung des Einzelschönen auf das Allgemeine durchgemacht hat, vom Ziele dieser Entwickelung unmöglich ausgeschloßen sein kann. Platon aber hat dieß noch insbesondere deutlich gemacht durch den wiederholten Hinweis auf die im Inneren des Sokrates eingeschloßenen Götterbilder, welche von Alkibiades als göttlich und golden, aller Schönheit voll (*πάγκαλα* p. 216 E) und wunderwürdig bezeichnet werden und unter welchen nichts anderes gemeint sein kann als die Herrlichkeit der von Sokrates erschauten Ideen.[1])

[1]) Die Übereinstimmung der von Alkibiades entworfenen Schilderung des Sokrates mit der Theorie des Diotima ist schon klar nachgewiesen in der

Digitized by Google

Demnach ist Sokrates, wie Alkibiades ihn schildert, in allen Einzelheiten die Verkörperung seiner eigenen Theorie vom Eros, er ist das lebendige Beispiel des Mannes, der auf die rechte Weise der Liebe nachgeht. Dabei erfärt denn auch so manches, was die früheren Redner zum Preise des Eros vorgebracht hatten, eine nachträgliche besondere Widerlegung. Wenn z. B. Phädros geäußert hatte, daß die Tapferkeit im Kriege am sichersten auf die Scham des Liebenden vor dem Geliebten und dieses vor jenem gegründet würde, so wird die Verkehrtheit dieser Behauptung stillschweigend erwiesen, indem Alkibiades die unvergleichliche Tapferkeit des Sokrates schildert, obgleich bei diesem vom Beweggrunde der Scham schon deswegen nicht die Rede sein kann, weil er eben nicht Liebhaber eines einzelnen ist. Ebenso wird durch eine von Alkibiades uns berichtete Äußerung des Sokrates die von Pausanias aufgestellte Ansicht widerlegt, daß man Liebesfreuden gegen Tugend tauschen solle, worauf weiterhin noch zurückzukommen sein wird. Nach alledem liegt die Bedeutung der Rede des Alkibiades darin, daß sie für die von Sokrates-Diotima entwickelte Theorie vom Eros die praktische Bewärung liefert. Den eigentlichen Lehrgehalt des Werkes aber haben wir in den ihr vorhergehenden Abschnitten und insbesondere in der Rede des Sokrates zu suchen.

II. Die fünf ersten Reden über den Eros.

Der erste, welcher seine Ansichten über den Eros entwickelt, ist Phädros. Er geht jedoch nicht auf das Wesen der Liebe ein sondern beschäftigt sich nur mit den Wirkungen derselben. Diese bestehen nach seiner Auffaßung darin, daß die Liebe mehr als Reichtum oder Ansehen oder irgend etwas anderes zu einem schönen Leben beförderlich sei, weil Liebender und Geliebter

---

erwähnten noch jetzt höchst lesenswerten Abhandlung von Schwegler „Über die Compos. des plat. Symp.“ S. 6—13. Um so schwerer ist freilich zu begreifen, wie Schwegler der Ansicht zustimmen konnte, daß Platon die Schlußausfürungen der Diotima durch die Einleitung derselben habe als „übersokratisch“ bezeichnen wollen (s. oben S. 248 Anm.).

Digitized by Google

sich jedes schimpflichen Verhaltens (womit jedoch der sinnliche Liebesgenuß nicht gemeint ist) aus Scham vor einander sorgfältig enthalten würden. Der Beweggrund des schönen Handelns liegt also nach dieser Ansicht in der Eitelkeit oder dem Bestreben in den Augen des anderen nicht erniedrigt zu werden. Phädros scheint zwar über diese oberflächliche Auffaßung im weiteren Verlauf seiner Rede hinauszukommen, indem er Beispiele liebender Hingebung anfürt, aus welchen hervorgeht, daß Liebende für einander zu sterben bereit sind und daß sogar nach dem Tode des einen der andere ihn zu rächen und ihm in den Tod zu folgen suchen mag. Eine solche Handlungsweise ist freilich nicht mehr aus der Eitelkeit oder der Scham des einen vor dem anderen zu erklären. Aber gerade weil die von Phädros gewälten Beispiele oder zum mindesten das letzterwähnte zu der vorausgeschickten Theorie nicht paßen, folgt aus ihnen nur, daß die Rede eines leitenden Gedankens entbehrt und daß Phädros nicht einmal den Versuch gemacht hat sich das Wesen des Gegenstandes, über welchen er eine Lobrede hält, zur Klarheit zu bringen.

Ein tieferer Gedanke wird jedoch auch in der Rede des Phädros angedeutet. Alkestis, sagt der Redner, sei freiwillig in den Tod gegangen um ihrem Gatten Admetos das Leben zu erhalten, obgleich dieser noch Eltern hatte, welche zunächst berufen gewesen wären ihm das Opfer ihres Lebens zu bringen; so weit übertraf Alkestis die Eltern an Freundschaft durch ihre Liebe (*τῇ φιλίᾳ διὰ τὸν ἔρωτα* p. 179 C). Hierin ist ausgedrückt, daß Freundschaft und Liebe sich nicht decken sondern daß die Freundschaft erst durch die Liebe ihren wahren Inhalt empfängt. Dieser an die Ausfürungen des Lysis erinnernde Gedanke verschwindet jedoch so schnell wie er aufgetaucht ist.

Etwas gründlicher faßt der nächste Redner, Pausanias die Frage an. Der Grundgedanke seiner Rede ist die Unterscheidung des gemeinen und des himmlischen Eros; jener ist nur auf Sinnengenuß gerichtet und schwindet mit der schwindenden Blüte des Leibes, welchen er begehrt, dieser hingegen verfolgt zugleich den Zweck den Geliebten in der Tugend zu fördern und entwickelt sich dadurch zu einer Verbindung für das Leben. Dieser Gedanke enthält wenigstens einen Versuch die verschiedenen Er-

Digitized by Google

scheinungsformen der Liebe zu erkennen und wird von Pausanias in logischer Anordnung durchgefürt. Allein über das Wesen der Liebe erfaren wir auch aus dieser Rede nichts. Pausanias untersucht weder, was in den beiden von ihm angefürten Arten des Eros das gemeinsame Wesen bildet, noch giebt er eine innere Verschiedenheit der beiden Arten an, sondern er gründet den Unterschied nur auf ein von außen hinzutretendes Merkmal. Der gemeine Eros wird nämlich dadurch zum himmlischen, daß der Liebende neben seinen Liebesfreuden es sich zugleich angelegen sein läßt, den Geliebten in der Tugend zu fördern. Allein diese Förderung beruht nicht auf einer inneren Beziehung zwischen Liebe und Tugend sondern die Verbindung zwischen ihnen ist eine rein äußerliche, eine Art von Geschäftsverbindung. Der Liebende muß für das, was er empfängt, etwas leisten, der andere für das, was er leistet, etwas empfangen; jener empfängt Liebesfreuden und muß dafür gute Lehren geben, dieser giebt seine Person hin und muß dafür Förderung in der Tugend empfangen. Der himmlische Eros unterscheidet sich daher, genau besehen, vom gemeinen nur dadurch, daß er die Verpflichtung anerkennt, die genoßene Lust durch einen Gegenwert zu bezalen. Daß dieser Gegenwert gerade in Tugend bestehen muß, wird zwar von Pausanias mit großem Nachdruck behauptet, er erklärt es für schimpflich sich um Geldes willen hinzugeben; warum dieß aber schimpflich ist, wird aus seiner Rede nicht klar, denn Liebe und Tugend stehen bei ihm ebenso wenig in innerer Verbindung wie Liebe und Geld.

Eben diese Ungleichartigkeit und Unvergleichbarkeit von Wert und Gegenwert ist es denn auch, was Sokrates gegen die Theorie des Pausanias einwendet. Die sokratische Kritik ist jedoch nicht in der Rede des Sokrates enthalten sondern wird uns erst in der Rede des Alkibiades mitgeteilt. Dieser erzält (p. 218 C—E), er habe dem Sokrates bei einer vertraulichen Zusammenkunft erklärt, er wolle ihm „auch darin gefällig sein", weil er hoffen dürfe durch ihn mehr als durch irgend einen anderen Menschen in der Tugend gefördert zu werden und es daher für unvernünftig halten würde einem solchen Manne irgend etwas zu verweigern. Der Vorschlag des Alkibiades enthält also genau dasjenige, was

Digitized by Google

Pausanias als das Wesen des himmlischen Eros bezeichnet: den Austausch von Sinnenlust gegen Tugend. Sokrates aber erwidert, der Handel, welchen Alkibiades ihm vorschlage, wäre allzu ungleich, denn Seelenschönheit gegen Leibesschönheit eintauschen hieße soviel wie für den bloßen Schein der Schönheit das wahre Wesen derselben oder für Kupfer Gold erwerben wollen und Alkibiades wolle ihn demnach „nicht wenig übervorteilen".

Der auf Pausanias folgende Redner Eryximachos knüpft an die von jenem aufgestellte Unterscheidung eines doppelten Eros an und sucht diese Auffaßung zu vertiefen, indem er das Walten des Eros auf das gesammte Natur- und Menschenleben ausdehnt und jede Regung der beseelten wie der unbeseelten Natur zu einem Werke entweder des himmlischen oder des gemeinen Eros macht. Diese Auffaßung ist aber nach zwei Richtungen verfehlt. Zunächst geht durch sie dasjenige, was man gewöhnlich unter dem Worte Liebe versteht, nämlich ein gewißes Begehren und Verhalten der Menschenseele, unter in dem Begriffe einer allgemein waltenden völlig unbestimmten Naturkraft. Daher stehen dem Eryximachos die Liebe zu schönen Jünglingen und das Bedürfniß des Leibes nach Narung und das Verlangen des Erdbodens nach Sonnenschein u. s. w. völlig gleich und er macht nicht einmal den Versuch die einzelnen Erscheinungsformen dieser allgemeinen Kraft in ihrer Besonderheit zu erkennen. Fürs zweite fehlt bei Eryximachos jede Andeutung, worin der himmliche Eros sich vom gemeinen unterscheide. Er sagt wol, der eine sei etwas gesundes, der andere etwas krankhaftes, der eine bewirke Gedeihen, der andere Mißwachs. Da er aber zwischen den Gegenständen, auf welche der Eros gerichtet ist, gar keinen Unterschied macht und da zu viel Speise oder zu viel Regen ebenso schädlich ist wie zu wenig, so kommt schließlich der Begriff des gesunden Eros auf ein gewißes Maßhalten oder auf dasjenige hinaus, was der griechische Sprachgebrauch gemeinhin als Sophrosyne oder Besonnenheit bezeichnete. So erklärt denn auch Eryximachos zuletzt, der preiswürdige Eros sei derjenige, welcher an den guten Dingen mit Besonnenheit und Gerechtigkeit sich vollende und diese Schlußbemerkung beweist am deutlichsten, wie wenig er das eigentümliche Wesen des Eros zu erfaßen vermag.

Digitized by Google

Von ungleich größerer Bedeutung als alle bisher gehaltenen Reden ist die des Aristophanes, deren Gedankeninhalt zu ihrer mutwilligen Form einen bemerkenswerten Gegensatz bildet. Die wesentlichen Gedanken der Rede sind in folgenden Sätzen enthalten. Nicht die gemeinschaftlichen Liebesfreuden können es sein, um deren willen die Liebenden so eifrig trachten mit einander vereinigt zu sein, sondern es ist offenbar daß die Seele eines jeden von ihnen etwas anderes will (ἄλλο τι βουλομένη p. 192 C), was sie aber nicht aussprechen kann sondern nur andeutet und zu raten giebt; und wenn Hephästos mit seinen Werkzeugen vor die Liebenden träte und sie fragte, ob sie etwa begehren so mit einander zusammengeschmiedet zu werden, daß sie im Leben und im Tode nur Eines seien, so würde nicht ein einziger sich weigern sondern jeder würde glauben eben das gehört zu haben, wonach er immer schon strebte. Den Grund dieses geheimnißvollen Sehnens nach dauernder Lebensgemeinschaft und völliger Einswerdung mit einem anderen menschlichen Wesen giebt der von Aristophanes erzälte Mythos an. Er liegt darin, daß wir vormals eine Ganzheit und Einheit beseßen haben, deren wir nachher verlustig geworden sind, und daß unser bewußtes oder unbewußtes Verlangen dahin geht, durch Ergänzung mit demjenigen, was uns einst angehörte, die verlorene Einheit wieder zu gewinnen. Darum trachtet jeder „durch Nahesein und Verschmelzung mit dem Geliebten aus zweien Eines zu werden“ und „dieß Verlangen eben und Trachten nach dem Ganzen heißt Liebe“.

Durch diese Auffaßung ist gegenüber den bisherigen Reden in mehreren Beziehungen ein großer Fortschritt vollzogen. Derselbe besteht gegenüber dem Phädros und Pausanias darin, daß die Liebe hoch emporgehoben wird über die Stufe eines gemeinen Sinnenbegehrens, als welches sie bei diesen beiden Rednern erscheint. Aristophanes zuerst spricht es aus, daß in dem dunklen Drange, welcher zwei Menschen so mächtig zu einander zieht, ein Problem vorliegt, deßen Lösung nicht in der Zurückfürung auf einen bloßen Sinnenreiz zu finden ist, sondern in ganz anderen, weit tiefer liegenden Bedürfnißen der Menschenseele gesucht werden muß. Hat er hiemit gegenüber den beiden Rednern das Problem erweitert und vertieft, so hat er es umgekehrt gegenüber

Digitized by Google

dem Eryximachos wesentlich eingeschränkt, indem er die Liebe wieder als ein ausschließlich menschliches Begehren betrachtet und dadurch die verschwommene Auffaßung beseitigt, welche den Eros in eine allgemein waltende unbestimmte Naturkraft auflöst. Endlich weicht Aristophanes von Pausanias und Eryximachos darin ab, daß er die von diesen aufgestellte Unterscheidung eines doppelten Eros wieder fallen läßt. Auch hierin ist ein Fortschritt zu erkennen, denn die einzelnen Arten der Liebe können erst dann richtig unterschieden werden, wenn vorher das gemeinsame Wesen derselben festgestellt ist. Nach all diesen Richtungen finden wir also erst bei Aristophanes ein klares Bewußtsein von der zur Lösung gestellten Aufgabe. Diese Lösung nun glaubt Aristophanes darin zu finden, daß er die Liebe erklärt als das Verlangen und Trachten nach jener Ganzheit, welche einst unser war und deren wir nachher verlustig geworden sind. Es fällt sofort auf, wie nahe dieser Gedanke sich mit den Ausfürungen im Lysis und Phädros berürt. Auch in diesen beiden Gesprächen war als das Ziel unseres Strebens derjenige Zustand bezeichnet worden, welchen wir einst besessen hatten und nachher verloren haben, und die Übereinstimmung erstreckt sich gegenüber dem Lysis bis auf den Ausdruck. In den Schlußausfürungen des Lysis (p. 221 E f.) bezeichnet Sokrates den Zustand, welcher ursprünglich der unsere war und welchen wir daher wieder zu erlangen streben, als das *οἰκεῖον* oder das uns von Hause aus angehörige. Ebenso sagt Aristophanes in den zusammenfaßenden Schlußworten seiner Rede, die Woltat des Eros bestehe darin, daß er uns zu dem *οἰκεῖον* leite. Neben dieser Übereinstimmung ist jedoch auch der Unterschied nicht zu übersehen. Platon geht im Lysis und Phädros (wie auch sonst und insbesondere im Gastmal) von der Voraussetzung aus, daß der Mensch von Natur aus notwendig nach dem Guten oder der Glückseligkeit strebe. Diese Voraussetzung gilt ihm als ein der Begründung weder bedürftiger noch fähiger sondern durch sich selbst klarer Satz, und wenn er im Lysis neben dem Guten auch das Angehörige als das Ziel unseres Strebens bezeichnet, so ist dieß eben ein Versuch auf diesem Wege den Inhalt des Guten zu bestimmen. Anders aber Aristophanes. Dieser bezeichnet den Zustand, welchen wir einst beseßen haben, als den der Ganzheit

Digitized by Google

und daß diese an sich schon etwas gutes sei und der Mensch daher notwendig nach ihr trachte, ist durchaus nicht von selbst klar. Es ist, um im aristophanischen Mythos zu bleiben, nicht einzusehen, daß Menschen mit zwei Nasen und vier Ohren notwendig beßer und glücklicher sind als Menschen mit Einer Nase und zwei Ohren; vielmehr lehrt die Erfarung, daß man oft nach Verlust der Ganzheit z. B. nach Beseitigung eines kranken Körperteiles sich beßer befindet als vorher. Dieß nun ist es, was Sokrates dem Aristophanes einwendet. „Es geht zwar eine Rede," sagt Sokrates-Diotima (p. 205 E), „daß die ihre Hälfte suchenden lieben. Meine Rede aber sagt, die Liebe gehe weder auf die Hälfte noch auf das Ganze, wenn es nicht das Gute ist; denn die Menschen laßen sich ja gerne ihre eigenen Hände und Füße wegschneiden, wenn diese obgleich ihnen eigen ihnen böse und gefärlich scheinen." Aristophanes hat also, wie Sokrates uns hier sagt, die Lösung des Problemes deswegen nicht gefunden, weil er nicht vom Begriffe des Guten ausgegangen ist; da alles menschliche Streben in erster Reihe dem Guten oder der Glückseligkeit gilt, so kann auch das Verlangen, welches in der Liebe zum Ausdruck kommt, nur aus dem Streben nach dem Guten befriedigend erklärt werden. Das große Verdienst des Aristophanes aber besteht darin, daß er zuerst dieses Problem in seiner eigentlichen Bedeutung erkannt und dadurch der Untersuchung die rechte Grundlage gegeben hat.

Die nächste Rede, die des Agathon steht, was die Bedeutung ihres Inhaltes betrifft, tief unter der des Aristophanes, sie fällt nahezu in die Gedankenlosigkeit des Phädros zurück. Agathon eröffnet seine Rede mit der Bemerkung, daß er den Eros beßer zu loben gedenke als seine Vorgänger, ist aber dabei so wenig in das Wesen der Frage eingedrungen, daß er im Eros nicht einmal einen allgemein menschlichen Trieb erkennt. Er läßt nämlich den Eros an allen rauhen Seelen vorübergehen und nur in den weichen sich niederlaßen (p. 195 E), wodurch die Wirksamkeit desselben auf eine verhältnißmäßig geringe Anzal von Menschenseelen eingeschränkt würde. Es ist schon bemerkt worden, wie Sokrates, noch bevor er seine eigene Darstellung beginnt, den Agathon im Zwiegespräche nötigt, seine oberste Behauptung, daß

Digitized by Google

Eros von allen Göttern der schönste und beste sei, förmlich zu widerrufen und das Bekenntniß abzulegen, daß er über Dinge geredet habe, von denen er nichts verstehe (p. 201 B). Aber nicht nur dieser oberste Satz sondern auch alle Einzelheiten der Schilderung, welche Agathon vom Eros entworfen hat, werden in der Rede des Sokrates fast Punkt für Punkt widerlegt (p. 203 C f.). Wärend Agathon den Eros als den glückseligsten der Götter preist, sagt Diotima, er sei überhaupt kein Gott sondern ein Dämon und schwanke immer zwischen Glück und Elend, zwischen Haben und Notleiden hin und her; wärend Agathon ihn den schönsten und zartesten nennt, sagt Diotima, es fehle viel, daß er schön und zart sei wie die Menge glaube, vielmehr sei er rauh und unansehnlich; er wohnt nicht, wie Agathon sagt, im weichsten des weichen und läßt sich nur an blumigen und duftigen Orten nieder, sondern er ist im Gegenteil ohne Behausung und schläft vor den Thüren und auf den Straßen im freien; er ist nicht, wie Agathon behauptet, im Besitz aller Weisheit und Kunst, sondern gerade weil er der Weisheit ermangelt und zwischen dieser und der Torheit in der Mitte steht, strebt er nach Weisheit. — Was hingegen die Form der Rede anlangt, so ist derselben manches gute nachzurühmen. Agathon geht nach einer gewißen logischen Ordnung vor und weiß seine Nichtigkeiten in geistreicher und gefälliger Weise vorzubringen. Seine Beweise sind Trugschlüße, aber als solche nicht ohne Witz. Insbesondere ist in dieser Richtung darauf hinzuweisen, wie Agathon die Besonnenheit des Eros nachweist. Besonnenheit, sagt er (p. 196 C), sei die Herrschaft über Lüste und Begierden; da nun die Liebe von allen Begierden die stärkste sei, so herrsche sie über alle anderen und sei daher vorzüglich besonnen — wonach die Besonnenheit nicht in der Herrschaft der Vernunft über die Begierden sondern in der Herrschaft einer Begierde über die anderen bestünde.

Die ganze Rede mit ihrem anspruchsvollen Eingang, ihrem nichtigen Inhalt, ihren wolklingenden Phrasen und Sophismen und insbesondere mit dem großen Schlußfeuerwerke von Antithesen und Assonanzen ist demnach nichts anderes als ein mit großer Geschicklichkeit entworfenes Musterstück der nach äußeren Effekten haschenden und auf bloße Einschmeichelung beim Hörer berech-

Digitized by Google

neten gorgianisch-sophistischen Rhetorik, welche Platon anderwärts scharf kritisirt; die Rede wird denn auch von Sokrates (p. 198 C) ausdrücklich als eine gorgianische Leistung bezeichnet. Dennoch sind auch in dieses seichte Gerede zwei Bemerkungen eingestreut, auf welche Sokrates nachher ausfürlich zurückkommt, nämlich daß die Erzeugung alles Lebenden auf den Eros zurückzufüren sei und daß Eros nur Liebe zur Schönheit sei, da es zum Häßlichen keine Liebe gebe. Es ist bezeichnend für den Standpunkt des Agathon, daß er diese beiden Bemerkungen, aus welchen Sokrates nachher die wichtigsten Aufschlüße über das Wesen der Liebe ableitet, ganz nebenher vorbringt ohne sich ihrer grundlegenden Bedeutung für die vorliegende Frage bewußt zu sein.

Wenn man demnach aus den bisher betrachteten fünf Reden die Summe zieht, so ergiebt sich folgendes. Die Lösung der Frage nach dem Wesen der Liebe ist in keiner von ihnen enthalten, wol aber wird durch sie eine nicht unwichtige Vorarbeit geleistet, indem die Redner eine Reihe von Eigenschaften, Beziehungen und Wirkungen des Eros hervorheben, aus welchen der vielseitige Einfluß dieses vielgestaltigen Triebes zu ersehen ist. Ein systematischer Fortschritt in den Darstellungen der fünf Redner findet nicht statt und würde auch zu der äußeren Anlage des Werkes, welches die Erzälung eines heiteren Gelages und der beim Weine gehaltenen Reden sein will, nicht paßen. Dem entsprechend zeigt die Betrachtung, daß die Rede des Eryximachos hinter der seines Vorredners Pausanias zurücksteht und daß gerade die letzte der fünf Reden ihrem Inhalte nach eine der unbedeutendsten ist. Seinen Höhepunkt erreicht dieser Abschnitt des Werkes in der Rede des Aristophanes: sie enthält die Formulirung des Problems, welcher in der Rede des Sokrates die Lösung folgt.

III. Die Rede des Sokrates.

Sokrates schickt seinen eigenen Ausfürungen eine Widerlegung des Agathon voraus, welche insbesondere dadurch bemerkenswert ist, daß sie unmittelbar an den Lysis anknüpft. Der Satz, daß man nur nach demjenigen verlangt, deßen man ermangelt, ist einer der wesentlichsten Schlußsätze des Lysis. Sokrates

Digitized by Google

stellt nun zunächst diesen Satz, welchen er wörtlich anfürt,[1]) gegen alle Anfechtung fest und beweist auf Grund desselben dem Agathon, daß Eros, gerade weil er nach Schönheit verlangt, der Schönheit ermangeln muß, daß er also nicht schön und daher auch nicht gut sein kann.

Dieß vorausgeschickt entwickelt Sokrates die ihm, wie er sagt, durch Diotima zugekommene Theorie der Liebe, deren Grundzüge die folgenden sind.

Die Liebe im allgemeinen ist nichts anderes als das allen Menschen mit Naturnotwendigkeit innewohnende Verlangen nach dem Guten oder der Glückseligkeit, welches den Grundtrieb alles menschlichen Handelns bildet. Dieses Verlangen äußert sich in den mannigfaltigsten Formen, als Streben nach Reichtum, nach Erkenntniß u. s. w. und eine der Erscheinungsformen dieser allgemeinen Liebe ist es, welche wir mit dem Namen des ganzen benennen und insbesondere als Liebe bezeichnen (*ἀφελόντες γὰρ τοῦ ἔρωτός τι εἶδος ὀνομάζομεν, τὸ τοῦ ὅλου ἐπιτιθέντες ὄνομα, ἔρωτα* p. 205 B). Das Wesen dieser Liebe im engeren Sinn ergiebt sich aus folgender Betrachtung. Nach dem Guten streben heißt soviel als nach dem Besitze und zwar nach dem endlosen Besitze des Guten streben; das Verlangen nach dem Guten oder der Glückseligkeit schließt daher notwendig das Verlangen nach Unsterblichkeit in sich. An der Unsterblichkeit aber kann das Sterbliche nur auf dem Wege der Fortpflanzung des eigenen Wesens durch Zeugung Anteil haben; die Zeugung ist daher das Göttliche und Unsterbliche im Sterblichen und kann, eben weil sie ein Göttliches ist, nur im Schönen stattfinden, denn das Häßliche ist dem Göttlichen unangemeßen. Aus dem Verlangen nach dem Guten folgt mithin das Verlangen nach Unsterblichkeit und aus diesem das Verlangen nach Zeugung im Schönen und eben dieß ist das Wesen der Liebe im engeren Sinne.

Die Zeugung aber kann eine zweifache sein. Denn es sind zwar alle Menschen zeugungsfähig, einige aber sind es mehr mit dem Leibe, andere mehr mit der Seele. Die ersteren zeugen

[1]) p. 200 A *Σκόπει δὴ . . . εἰ ἀνάγκη οὕτως, τὸ ἐπιθυμοῦν ἐπιθυμεῖν οὗ ἐνδεές ἐστιν . . .*; hiezu Lys. p. 220 D . . . *τό γε ἐπιθυμοῦν, οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ, τούτου ἐπιθυμεῖ.*

Digitized by Google

im Umgange mit Weibern Leibeskinder und glauben auf diese Weise sich Unsterblichkeit und Andenken und Glückseligkeit für alle künftige Zeit zu sichern. Die letzteren hingegen zeugen Seelenkinder, indem sie Jünglinge aufsuchen, die mit Leibesschönheit, insbesondere aber mit Seelenschönheit begabt sind, und sie mit einer Fülle von Reden über die Tugend befruchten. Die auf diese Weise gezeugten Seelenkinder, nämlich Weisheit und andere Tugend sowie Geisteswerke aller Art sind weit schöner und unsterblicher als Leibeskinder und sichern ihren Erzeugern unsterblichen Nachruhm.

Hiemit ist aber der Liebesprozeß noch nicht abgeschloßen, es giebt noch ein höheres Ziel, welches wir mit Beihilfe des Eros erreichen können und dieses ist die Erkenntniß der eingestaltigen ewigen Schönheit. Der echte Erosjünger gelangt an dieses Ziel durch eine stufenweise Entwickelung. Er beginnt nämlich mit der Liebe zu schönen Menschengestalten und schreitet von dieser fort zur Liebe der Seelenschönheit, von dieser zu der Schönheit, welche in Sitten und Bestrebungen, dann in Erkenntnißen sich offenbart; er erkennt aber auf jeder dieser Stufen, daß alles Einzelschöne unter sich verwandt ist und daß er daher nicht an einer einzelnen Erscheinung des Schönen haften dürfe sondern auf das Schöne in seiner Gesammtheit seinen Blick richten müße. Hat er diesen Punkt erreicht, so wird er „auf die hohe See des Schönen sich begebend“ viele schöne und herrliche Reden und Gedanken zeugen, bis ihm endlich die Idee der Einen ewigen Schönheit aufgeht. Wer aber diese erfaßt hat, dem erst wird das Leben lebenswert, er wird nicht mehr bloße Abbilder der Tugend sondern wahre Tugend zeugen, weil er nicht ein Abbild sondern das Wahre ergriffen hat und darum ist wenn irgend einem Menschen auch ihm bestimmt unsterblich zu werden. —

Was an dieser Theorie zunächst in die Augen fällt, das ist, daß Platon sich bemüht eine große Reihe verschiedenartiger menschlicher Regungen und Verrichtungen, die Liebe zum Weibe, die griechische Knabenliebe, den Drang nach dem Schönen in allen seinen Gestalten, den leiblichen und seelischen Zeugungstrieb, das Verlangen nach Ehre und Ruhm, die begeisterungsvolle Erhebung der Seele zur Erkenntniß des Ewigen — auf einen

Digitized by Google

gemeinschaftlichen Ausgangspunkt zurückzuführen und zwar auf das Verlangen des Menschen nach Forterhaltung seines Wesens oder nach Unsterblichkeit. Dieses Verlangen aber ist wieder ein unmittelbarer Ausfluß des allgemein menschlichen Verlangens nach Glückseligkeit, als welches seinem Begriffe nach auch auf die endlose Fortdauer der Glückseligkeit gerichtet sei. Diese Verbindung des Verlangens nach Unsterblichkeit mit dem Verlangen nach Glückseligkeit ist — insbesondere auf dem Standpunkte Platons, welcher die Glückseligkeit als einen positiven Zustand, als die Freude am Besitz des Guten auffaßt — durchaus folgerichtig. Wahre Glückseligkeit kann nur als ein endloser Zustand gedacht werden; denn wenn sie ein Ende näme, so könnte das, was ihr nachfolgt, nicht mehr Glückseligkeit sein, sie würde also in einen nicht glückseligen Zustand auslaufen und wäre eben darum nicht vollendete Glückseligkeit. Endlosigkeit ist demnach ein unerläßliches Merkmal der Glückseligkeit und wer nach dieser strebt — das aber tut jeder Mensch — der verlangt zugleich bewußt oder unbewußt nach endloser Fortdauer seines Wesens oder nach Unsterblichkeit. Was nun nach der Theorie der Diotima die Liebe im engeren Sinne von den anderen Arten des Strebens nach Glückseligkeit z. B. von dem Verlangen nach Reichtum, Ansehen, Erkenntniß u. s. w. unterscheidet, das ist, daß ihr Trachten zunächst auf die Unsterblichkeit gerichtet ist und daß sie erst auf diesem Wege zur Glückseligkeit zu gelangen sucht. In diesem Sinne sagt Platon, die Liebe sei, alles in allem genommen (*ξυλλήβδην* p. 206 A), das Verlangen nach dem immerwärenden Besitze des Guten; sie hat also das Verlangen nach dem Guten mit allen anderen menschlichen Bestrebungen gemein, ihr eigentümlich aber ist, daß sie zunächst das „immerwärende" im Besitze des Guten zu verwirklichen und zu diesem Zwecke den endlosen Fortbestand des eigenen Wesens zu sichern sucht.

In dieser Auffaßung der Liebe kommen drei Punkte in Betracht:

1) Welches sind die Mittel, die dem Menschen zu Gebote stehen um sein Streben nach Unsterblichkeit zu betätigen?

2) Sind diese Mittel geeignet dem Menschen wahre Unsterblichkeit zu gewären?

Digitized by Google

3) Ist die Betätigung des Strebens nach Unsterblichkeit geeignet, dem Menschen zugleich zum Besitze des Guten d. i. zur Glückseligkeit zu verhelfen?

1) Das Mittel und zwar das einzige, durch welches der Mensch zur Unsterblichkeit gelangen kann, ist der von der Natur ihm eingepflanzte Zeugungstrieb. Die Unsterblichkeit im Sinne der ewig unveränderten Forterhaltung des eigenen Wesens kommt, wie Platon sagt, nur den Göttern zu, der Mensch kann sein Wesen nur dadurch als ein dauerndes erhalten, daß er Gebilde zurückläßt, welche er selbst ins Dasein gerufen hat und welche daher in ihrem eigenen Dasein dasjenige ihres Erzeugers fortsetzen. Dieses Hervorbringen neuer, von selbständigem Leben erfüllter Gebilde im weitesten Sinne des Wortes bezeichnet Platon als Zeugung. Er begreift also unter derselben nicht nur die leibliche sondern auch die seelische Zeugung oder die Hervorbringung geistiger Gebilde, und zwar ist die letztere nicht nur etwas der leiblichen Zeugung vergleichbares, analoges sondern Zeugung im eigentlichen Sinne des Wortes.[1]) Der von der Natur allen Menschen eingepflanzte Zeugungstrieb hat, wie Platon ausdrücklich sagt, nicht nur im Leibe sondern auch in der Seele seinen Sitz (p. 206 C) und bei manchen Menschen ist die Seele sogar zeugungsfähiger als der Leib. Die von der Seele erzeugten Gebilde sind vor allem Weisheit und andere Tugend, insbesondere die Werke der Gesetzgeber, in welchen die schönste Weisheit, nämlich diejenige, welche die Staaten ordnet, zum Ausdruck kommt, ferner die Werke der Dichter, endlich sind auch die Taten des Ehrgeizes und der Ruhmliebe hieher zu zälen, da auch diese nur unternommen werden in der Absicht ein unsterbliches Andenken zu hinterlaßen.

Durch diese Auffaßung hat der Begriff der Zeugung und zwar auch der leiblichen Zeugung eine wesentliche Vertiefung erfaren. Denn die mit der letzteren verbundene Geschlechtslust tritt jetzt völlig zurück und ihre Bedeutung ist ausschließlich darin zu suchen, daß sich in ihr das Verlangen nach Forterhaltung des eigenen Daseins betätigt. Platon bringt diesen Gesichtspunkt sogar

[1]) Ebenso Schleiermacher II, 2 S. 253.

Digitized by Google

für die Tierwelt zur Geltung, indem er darauf hinweist, daß auch die Tiere auf jede Weise und selbst mit dem Opfer des eigenen Lebens das Leben ihrer Abstämmlinge zu erhalten streben. Hiemit ist Platon über seinen früheren Standpunkt in dieser Frage, der uns im Phädros vorliegt, weit hinausgeschritten. Im Phädros findet sich von einer tieferen Auffaßung der Zeugung noch keine Spur. Die Kinderzeugung gilt dort dem Sokrates als etwas rein tierisches, als die Befriedigung eines niedrigen Lustbegehrens, welchem nur derjenige nachgeben wird, der seine himmlische Weihe schon verloren hat und in Verderbniß gesunken ist (Phädr. p. 250 E). Vergleicht man hiemit den Ausspruch im Gastmal, daß Schwangerschaft und Erzeugung etwas göttliches und im sterblichen das unsterbliche seien, so wird der ganze Unterschied der beiden Standpunkte klar. Dennoch ist eine Ahnung der reiferen Ansicht auch schon im Phädros zu erkennen. Sokrates sagt dort nach Beendigung seiner Ausfürungen über die Schriftstellerei (Phädr. p. 276 E): viel schöner als das Spiel mit schriftlichen Aufzeichnungen sei es, wenn jemand nach den Vorschriften der dialektischen Kunst in eine empfängliche Seele Reden säe und pflanze, welche selbst wieder nicht unfruchtbar seien sondern einen Samen tragen und dadurch Einsicht und Tugend unsterblich zu erhalten und ihren Besitzer zu beglücken vermögen. Auch hier also schwebt dem Platon schon eine gewiße Verwandtschaft der geistigen und leiblichen Zeugung vor und damit ist zu einer tieferen Auffaßung des Verhältnißes schon der Weg gewiesen. Es ergiebt sich hieraus, daß trotz der großen Verschiedenheit die Auffaßung im Gastmal doch nur eine Fortentwickelung der dem Keime nach schon im Phädros enthaltenen Gedanken ist.

Mit der Zeugung sucht nun Platon den eigentümlichen Reiz, welchen der Anblick der Schönheit auf den Beschauer übt, in eine innere Verbindung zu bringen. Es ist zu beachten, daß es sich hiebei nur um die menschliche, nicht um die ewige Schönheit handelt, denn diese erscheint niemals in Gestalt eines Antlitzes oder sonst in leiblicher Gestalt (p. 211 A) und wird uns überhaupt erst am Schluße des ganzen Liebesprozesses offenbar. Aber dem eingehenden Nachdenken, welches Platon dem Liebesphänomen widmete, konnte es nicht entgehen, daß von allen Eigen-

Digitized by Google

OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

schaften, welche die begeisterte Empfindung eines Menschen für den anderen zu wecken vermögen, keine von so allgemeiner und mächtiger Wirkung ist wie die Schönheit. Ja selbst dort, wo nach der Natur der Sache die Seelenschönheit das weitaus wichtigere ist, nämlich im Falle geistiger Zeugung, bleibt doch immer der Leibesschönheit eine gewiße Mitwirkung vorbehalten, der Liebende erfreut sich am meisten, wenn er die Schönheit der Seele mit der des Leibes vereinigt findet (p. 209 B) und die echte Liebeskunst nimmt ihren Ausgang immer von dem Wolgefallen an der Schönheit der Menschengestalt (p. 210 A f.). Schon im Phädros hatte Platon sich mit dieser Erfarungstatsache beschäftigt und sie daraus zu erklären gesucht, daß die irdischen Abbilder der ewigen Schönheit heller und deutlicher seien als die der Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w.; dieß aber sei deswegen so eingerichtet, weil es gar gewaltige Liebe erregen würde, wenn uns von der Weisheit und dem übrigen liebenswerten ebenso helle irdische Bilder gegeben wären wie von der Schönheit. Es ist bei Besprechung des Phädros dargetan worden, daß diese Erklärung nicht genügen kann und Platon hat sie — man darf wol annemen in Erkenntniß ihrer Mangelhaftigkeit — im Gastmal durch eine andere ersetzt. Die Schönheit, sagt er hier, ist eine Schicksalsgöttin und Entbinderin für die Zeugung, denn die Zeugung ist ein göttliches im menschlichen und kann deshalb nur in demjenigen stattfinden, was dem göttlichen angemeßen ist. Dieß aber ist das Schöne und darum wird das zeugungslustige durch die Nähe des Schönen erfreut und zur Wirksamkeit angeregt, wärend der Anblick des Häßlichen es zurückstößt. — Allein auch diese Erklärung ist nicht befriedigend. Sie stimmt vor allem mit der Tatsache nicht überein, daß Zeugung auch im Häßlichen möglich ist. Sie läßt ferner einen Hauptpunkt unberürt. Denn nicht nur die Schönheit sondern auch Weisheit, Tapferkeit und andere Tugend ist dem Göttlichen angemeßen und Platon hätte sich daher nicht darauf beschränken sollen den Vorzug der Schönheit vor der Häßlichkeit zu erklären, welchen kaum jemand bestreiten wird, sondern er hätte vor allem, wie er es auch im Phädros versucht hat, dartun sollen, warum auch gegenüber der Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. die Schönheit als Vermittlerin der Liebe eine her-

Digitized by Google

vorragende Stellung einnimmt. Dazu kommt ein weiteres Bedenken. Wenn Platon von der Schönheit der Menschengestalt spricht, so hat er zunächst, ja man kann sagen ausschließlich die schöne Jünglingsgestalt im Auge. Auch dort, wo Diotima die letzten und höchsten Geheimnisse der Liebe enthüllt (p. 210 f. insbesondere p. 211 B), läßt sie die echten Liebesbestrebungen von der Knabenliebe d. h. von der Begeisterung für Jünglingsschönheit ihren Ausgang nemen. Inwieferne aber diese den leiblichen oder seelischen Zeugungstrieb anregen soll ist nicht einzusehen, denn die Zeugung von Leibeskindern ist nur im Weibe, die Zeugung von Seelenkindern nur in der Seele möglich, daher kann jene nur durch weibliche, diese nur durch seelische Schönheit gefördert werden und der namentlich für das griechische Leben so bedeutungsvolle Reiz der schönen Jünglingsgestalt bleibt unerklärt. Aus all diesen Gründen kann man der Ansicht, daß die besondere Gewalt der Schönheit über das menschliche Gemüt auf ihrer Bedeutung für die Zeugung beruhe, nicht beistimmen. Kann demnach in dieser Frage von einem eigentlichen Fortschritte des Gastmales über den Phädros nicht gesprochen werden, so ist es doch wichtig zu bemerken, daß auch hier die Ausfürungen des Gastmales eine Fortsetzung der im Phädros begonnenen Gedankenarbeit enthalten.[1])

2) Da die Zeugung dem Menschen gegeben ist um ihm zur Unsterblichkeit zu verhelfen, so erhebt sich die Frage, ob dieses Mittel auch geeignet ist seine Bestimmung zu erfüllen d. h. ob der Mensch durch die Zeugung wirklich zur Unsterblichkeit gelangt. Daß die Unsterblichkeit, welche auf diesem Wege zu gewinnen ist, sich sehr wesentlich von demjenigen unterscheidet, was man gewöhnlich unter diesem Worte versteht, hat Platon selbst gesagt. Die Unsterblichkeit im gewöhnlichen Sinne des Wortes d. h. der ewig unveränderte Fortbestand des eigenen Wesens, erklärt Diotima, kommt nur dem Göttlichen zu; die durch Zeugung bewirkte Unsterblichkeit dagegen besteht darin, daß an Stelle des veraltenden und abgehenden Wesens ein von

[1]) Daß die Schilderung der Wirkungen der Schönheit im Gastmal einen deutlichen Anklang an den Phädros enthält (vgl. insbes. Phädr. p. 251 CD), hat schon Schleiermacher hervorgehoben (II. Teil, 2. Band S. 354 Anm. zu S. 296).

Digitized by Google

ihm erzeugtes und ihm gleichartiges neues tritt, in welchem das Leben des Erzeugers sich fortsetzt und nur diese Art von Unsterblichkeit ist dem sterblichen erreichbar (p. 208 AB). Von jener ersteren Art ist die Unsterblichkeit der Seele, wie sie Platon in seinen anderen Werken lehrt; man kann sie auch die jenseitige oder himmlische Unsterblichkeit nennen, denn für sie ist das Erdendasein nur eine Verbannung oder Gefangenschaft, aus welcher die Seele, soferne sie nicht in Schuld und Strafe verfallen ist, durch den Tod befreit wird. Dagegen ist die andere Art der Unsterblichkeit eine dießseitige oder irdische, denn sie besteht nur in einem Fortleben auf Erden. Daraus ergiebt sich mit Notwendigkeit die Frage: wie verhalten sich die beiden Arten von Unsterblichkeit zu einander? haben wir beide als neben einander bestehend zu denken, so daß dem Menschen neben der dießseitigen Unsterblichkeit auch die jenseitige zukommt oder wird die eine durch die andere ausgeschloßen?

Die erste dieser beiden Annamen darf wol von vorne herein als unzuläßig bezeichnet werden. Die Anname einer doppelten Unsterblichkeit für ein und dasselbe Wesen ist an sich etwas undenkbares, sie würde den Menschen über die Götter erheben, welche sich mit der einfachen Unsterblichkeit begnügen müßen. Sie ist ferner schon dadurch ausgeschloßen, daß Platon ausdrücklich sagt, das sterbliche sei keiner anderen Unsterblichkeit fähig als derjenigen, welche durch leibliche und seelische Zeugung vermittelt wird. Sie ist überdieß im Widerspruch mit den Voraussetzungen, von welchen Platon im Gastmal ausgeht. Denn der Mensch verlangt nur deswegen nach Unsterblichkeit, damit er immer das Gute haben könne; wozu aber bedürfte er dann noch der irdischen Unsterblichkeit, wenn ihm die himmlische ohnehin gewiß ist? Es bleibt mithin nur die andere Anname übrig, daß Platon, indem er dem Menschen die irdische Unsterblichkeit verhieß, die jenseitige ausschloß. Dann aber müßen wir weiter fragen: wie haben wir uns die irdische Unsterblichkeit zu denken? ist sie Unsterblichkeit im wahren Sinne des Wortes oder ist sie etwas anderes?

Daß der Gedanke einer Unsterblichkeit des sterblichen einen gewißen Widerspruch in sich schließt, konnte einem Denker wie

Digitized by Google

Platon nicht entgehen. Entweder die Zeugung giebt dem sterblichen wahre Unsterblichkeit, dann ist es kein sterbliches mehr; oder es bleibt ein sterbliches, dann kann die durch Zeugung vermittelte Fortdauer keine wahre Unsterblichkeit sein. Die Ausdrücke, in welchen Platon von der irdischen Unsterblichkeit spricht, deuten darauf hin, daß er sich der letzteren Meinung zuneigte. Er sagt, die Zeugung sei das unsterbliche, wie es eben im sterblichen sein könne (*ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἡ γέννησις* p. 206 E) und die sterbliche Natur suche, soweit sie es vermöge, immerdauernd und unsterblich zu sein (*ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δύνατον ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος* p. 207 D). Noch deutlicher aber wird die Meinung Platons dadurch, daß er Classen und Grade der Unsterblichkeit unterscheidet, je nachdem die Zeugung eine leibliche oder geistige und wieder je nachdem sie eine geistige niederer oder höherer Ordnung sei, woraus sich ergiebt, daß zum mindesten die niederen Grade der Unsterblichkeit keine wahre Unsterblichkeit sein können.

Was zunächst die Unsterblichkeit durch Zeugung leiblicher Kinder betrifft, so hebt Platon selbst hervor, daß diese Art von Zeugung dem Tiere mit dem Menschen gemein sei, woraus folgt, daß die auf diesem Wege erreichbare Unsterblichkeit auch dem Tiere zukomme. Schon hieraus ergiebt sich, daß Platon hier nicht von einer wahren Unsterblichkeit spricht. Man könnte etwa einwenden, daß Platon die Seelenwanderung gelehrt habe und daß auf Grund dieser Lehre die Unsterblichkeit der Tierseele mit derjenigen der Menschenseele zusammenfalle. Allein diese Einwendung ist nicht zutreffend. Denn Platon unterscheidet (Phädr. p. 249 B) zweierlei Tierseelen, solche, die ehemals menschliche Leiber bewohnt haben und daher wieder in menschliche Leiber eingehen können und solche, die immer in Tierleibern gewohnt haben und daher niemals in Menschenleiber versetzt werden können. Die leibliche Zeugung und somit auch die durch diese vermittelte Unsterblichkeit kommt aber den Tieren ohne Ausname also auch solchen zu, die niemals Menschen waren. Durch den Hinweis auf die Seelenwanderung wird also hier nichts geändert. Man könnte ferner meinen, Platon habe bei der leiblichen Zeugung an die Unsterblichkeit der Gattung gedacht. Allein so nahe

Digitized by Google

uns dieser Gedanke heutzutage liegt, so ist es doch nicht derjenige Platons gewesen. Platon kennt nur eine persönliche Unsterblichkeit und fürt weiterhin als Beispiele derselben die Unsterblichkeit des Homer und Hesiod, Lykurg und Solon an. Ferner sagt er (p. 209 C) ausdrücklich, die aus dem Verkehre mit schönen Seelen entsprungenen Kinder seien schöner und unsterblicher als die Leibeskinder und dieser Comparativ ist für seine Meinung beweisend. Die Leibeskinder sind demnach weniger unsterblich als die Seelenkinder d. h. sie sind nicht unsterblich, da es eine Steigerung der Unsterblichkeit nicht giebt. Was also durch die leibliche Zeugung bewirkt wird, ist keine wahre Unsterblichkeit.

Ist aber das von der Seele gezeugte ein wahrhaft unsterbliches? Auch dieß scheint durch die Ausdrucksweise Platons in der eben erwähnten Stelle (p. 209 C) ausgeschloßen. Gerade weil das von der Seele und in der Seele gezeugte schöner und unsterblicher ist als das leiblich gezeugte, ist es doch ebenso wenig schlechthin schön wie schlechthin unsterblich. Dieß ergiebt sich ferner daraus, daß Platon auch in demjenigen, was die Seele zeugt, eine Stufenfolge annimmt von den schönen Sitten und Bestrebungen durch die schönen Erkenntniße bis hinauf zu der wahren Tugend, welche allein im Anschauen der ewigen Schönheit gezeugt wird. Auch hier wird man im Sinne Platons sagen müßen, daß das auf den höheren Stufen gezeugte immer schöner und unsterblicher ist als das vorhergehende und daß mithin auf den unteren Stufen geistiger Zeugung keine wahre Unsterblichkeit erreicht wird.

Wie aber, wenn endlich der Seele jene letzte und höchste Erkenntniß der ewigen Schönheit aufgegangen ist? Auf dieser Stufe und zwar hier allein (ἐνταῦθα μοναχοῦ p. 212 A) zeugt die Seele nicht mehr Abbilder der Tugend sondern Wahres, und dem, der wahre Tugend zeugt, sagt Diotima, kommt es wenn irgend einem Menschen zu, von den Göttern geliebt und unsterblich zu werden. Diese Stufe ist demnach von den früheren nicht nur dem Grade sondern auch der Art nach verschieden, denn hier allein wird Wahres, auf den anderen Stufen werden bloße Abbilder gezeugt. Es wäre daher wol erklärlich, wenn Platon auch hinsichtlich der Unsterblichkeit zwischen dieser und den früheren

Digitized by Google

Stufen einen wesentlichen Unterschied setzte. Aber er tut dieß nicht und sein Ausspruch lautet durchaus nicht bestimmt. Er sagt nur, daß der auf der obersten Stufe der Entwickelung angelangte echte Erosjünger zum mindesten den gleichen Anspruch auf Unsterblichkeit habe wie irgend ein anderer (*τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ . . . ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι καὶ εἴπερ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ* p. 212 A). Hier aber muß man mit Platons eigenen Worten sagen: die Antwort ist nicht vollendet, es bleibt immer noch eine Frage und zwar die Grund- und Hauptfrage zurück, ob der zur Erkenntniß der ewigen Schönheit gelangte Mensch wirklich unsterblich werde. Aus den Schlußausfürungen der Diotima geht nur das Eine mit Bestimmtheit hervor, daß derjenige, welcher zur Vollendung in der Liebe durchgedrungen ist, alles getan hat, was der Mensch tun kann um die Unsterblichkeit zu erwerben; ob sie ihm aber zu Teil wird, bleibt unentschieden. Und selbst dann, wenn man annemen wollte, daß auf dieser Stufe der Mensch wahre Unsterblichkeit erlange, so würde daraus folgen, daß die Unsterblichkeit nicht dem Menschen als solchem sondern nur einer sehr geringen Anzal zukomme, denn diese Stufe zu erreichen ist so wenigen vergönnt, daß Diotima sogar hinsichtlich des Sokrates den (freilich nicht ernst gemeinten) Zweifel ausspricht, ob er fähig sei, die letzten Geheimniße der Liebe zu erfaßen.

Wenn man nach alledem die Ausfürungen des Gastmales über die Unsterblichkeit in ihrem Zusammenhang überschaut, so erkennt man, daß sie nichts geringeres enthalten als den unvergleichlich kühnen Versuch einer völligen Neugestaltung der Unsterblichkeitslehre, einen Versuch aber, der obgleich auf einem großen Grundgedanken aufgebaut doch nicht zu einem klaren Ergebniß fürt, weil er von Platon nicht mit voller Entschiedenheit bis an sein Ziel verfolgt wurde. Platon hat im Gastmal einen ganz neuen Begriff der Unsterblichkeit aufgestellt, andererseits aber sich vom alten Begriffe derselben nicht völlig loszusagen vermocht und daraus entsteht die Unsicherheit, welche seine Darstellung durchzieht und sich insbesondere auf der obersten Stufe des Liebesprozesses empfindlich bemerkbar macht. Dasjenige, was Platon im Gastmal Unsterblichkeit nennt, ist näm-

Digitized by Google

lich nicht Unsterblichkeit sondern etwas ganz anderes: es ist die Überwindung des Todes durch ein Fortwirken über den Tod hinaus. Daß Platon dieses Fortwirken als ein eigentliches Fortleben betrachtete, läßt sich aus seiner sonstigen Lehre wol begreifen. Der Gedanke, von welchem er geleitet wird, ist der, daß gewiße Wirkungen des Menschenlebens das Leben selbst überdauern können, daß der Mensch also auch über seinen Tod hinaus wirken kann. Jedes Wirken aber ist nach Platon ein Sein; alles, sagt er im Sophisten (p. 247 DE), was die Fähigkeit hat auf anderes zu wirken oder von anderem eine Einwirkung und sei sie noch so geringfügig zu erleiden, ist ein wahrhaft Seiendes und es ergiebt sich von selbst, daß es nur eine unmittelbare Anwendung dieses Satzes ist, wenn Platon die Fortdauer der Wirkungen eines Menschenlebens als eine Fortdauer dieses Lebens selbst ansieht. Solch eine fortdauernde Wirkung ist aber schon die bloße Erinnerung, die ein Mensch hinterläßt, und auch in dieser kann daher die Fortdauer des Lebens zum Ausdruck kommen. Erst aus dieser Ableitung wird denn auch völlig klar, wie Platon dazu gelangte so verschiedenartige Dinge wie die Zeugung von Leibeskindern, die Hervorbringung von Dichterwerken, die Tätigkeit der Staatsmänner und die Verrichtung von Taten des Ehrgeizes unter den gemeinsamen Gesichtspunkt des Strebens nach Unsterblichkeit zu bringen. Denn alle diese Tätigkeiten können Wirkungen hervorbringen, welche das Leben des Täters überdauern und ihnen allen ist daher die Fähigkeit gemein das Leben des Menschen über den Tod hinaus fortzusetzen. Man mag nun diese Theorie von der Überwindung des Todes durch fortdauernde Wirkung des Lebens für richtig halten oder nicht, gewiß ist, daß ihr ein bedeutungsvoller Gedanke zu Grunde liegt und daß Platon in dem Streben nach Überwindung des Todes ein Grundgesetz alles Lebenden richtig erkannt hat.

Aber etwas ganz anderes als die Überwindung des Todes ist die Unsterblichkeit im eigentlichen Sinne des Wortes. Die Unsterblichkeit in diesem Sinne kann nicht *erworben* werden. Der Mensch kann nur unsterblich *sein* oder es *nicht sein*, er kann aber nicht unsterblich *werden*. Die unsterbliche Seele ist ebenso notwendig präexistent, wie sie unvergänglich ist. „Denn

Digitized by Google

aus dem Anfange muß alles entstehende entstehen, er selbst aber aus nichts" und „da er unentstanden ist, muß er notwendig auch unvergänglich sein" sagt Platon im Unsterblichkeitsbeweise des Phädros (p. 245 D) und ebenso erklärt er im Phädon (p. 77 D), daß die Präexistenz der Seele und die Fortdauer derselben nach dem Tode sich gegenseitig bedingen.[1]) Von dieser Art ist aber die Unsterblichkeit, zu welcher wir mit Beihilfe des Eros gelangen können, nicht. Diese fürt immer nur zu mehr oder weniger vergänglichen Gebilden, deren Wirkung sich auf längere oder kürzere Zeit über den Tod hinaus erstrecken kann und von welchen man doch nur mit Hilfe einer Fiction sagen kann, daß sie unser persönliches Leben fortsetzen. Mit der Darstellung des Gastmales ist daher die alte Vorstellung von der Unsterblichkeit, die Vorstellung von einem persönlichen und endlosen Fortleben nach dem Tode unvereinbar. Gerade das persönliche Fortleben aber war für Platon das entscheidende, denn nur unter der Voraussetzung eines solchen konnte die höchste Glückseligkeit, welche er sich als positiven Zustand, als die beseligende Empfindung im Anschauen der ewigen Schönheit dachte, verwirklicht werden. Platon wollte und konnte daher auch die alte Vorstellung von der Unsterblichkeit nicht faren laßen, er bemühte sich sie mit seiner neuen Lehre von der Überwindung des Todes zu verbinden. Er behält deshalb für den neuen Begriff den alten Namen bei und drückt sich insbesondere bei der Darstellung der letzten Entwickelung des Liebesprozesses so unbestimmt aus, daß man hier ebensowol an eine durch die Hervorbringung wahrer Tugend vermittelte unpersönliche Fortdauer wie an ein persönliches Fortleben denken kann. So hat denn Platon im Gastmal den merkwürdigen Versuch gemacht, das Problem der Unsterblichkeit,

---

[1]) Auch Zeller (II, 1. 3. Aufl. S. 705, 4. Aufl. S. 834) betont den „engen Zusammenhang" der Lehre von der Unsterblichkeit mit der von der Präexistenz, die eine stehe und falle für Platon mit der anderen und beide „werden gleichsehr gebraucht um die Tatsachen unseres geistigen Lebens zu erklären". — Diese Bemerkungen Zellers gelten von allen Schriften, in welchen Platon aus dem Wesen der Seele die Unsterblichkeit derselben ableitet, d. h. in welchen er die Unsterblichkeit im alten Sinne des Wortes lehrt; sie gelten aber eben darum nicht vom Gastmal, weil hier die Unsterblichkeit nicht aus dem Wesen der Seele folgt sondern erst von dieser erworben werden muß.

Digitized by Google

welches ihn sein ganzes Leben hindurch beschäftigte und welches ihm von seiner metaphysischen Seite noch nicht recht faßbar geworden war, wenn man so sagen darf von seiner physischen Seite anzufaßen und an die Stelle der jenseitigen Unsterblichkeit zunächst eine dießseitige zu setzen, welche aber in ihrer letzten Entwickelung wieder mit der jenseitigen zusammenzufallen scheint. Er hat damit freilich unmögliches unternommen und daß er selbst dieß später erkannte, geht daraus hervor, daß er im Phädon und in den Büchern vom Staate die dießseitige Unsterblichkeit fallen ließ und einfach zur alten Lehre von der Unsterblichkeit zurückkehrte.

3) Die Unsterblichkeit an sich ist nicht das letzte Ziel der Liebe. Vielmehr ist alle menschliche Liebe ihrem Grundwesen nach auf das Gute gerichtet und die Unsterblichkeit ist nur ein Bestandteil oder richtiger die Voraussetzung der wahren Glückseligkeit, auf welche eigentlich unser Streben geht. Es ist für die Stätigkeit des platonischen Denkens bezeichnend, daß dieser Gedanke schon im Euthydemos ausgesprochen ist: auch die Kunst uns unsterblich zu machen, sagt Sokrates zu Kleinias (Euthyd. p. 289 B), kann uns nichts nützen, wenn wir nicht die Unsterblichkeit in der rechten Weise zu gebrauchen wißen. Auch durch diesen Ausspruch wird die Unsterblichkeit nicht als ein Gut sondern nur als die Vorbedingung eines durch sie erst zu erlangenden Gutes bezeichnet. Da nun die Liebe im engeren Sinne nach dem Gastmal nichts anderes ist als eine einzelne Betätigungsart der allgemeinen Liebe zur Glückseligkeit, so muß auch ihrem Tun das Streben nach Glückseligkeit zu Grunde liegen, sie muß wenigstens der Absicht nach auch auf die Verwirklichung des Guten gerichtet sein. Es ergiebt sich daher die dritte Frage: wie gelangen wir durch die Unsterblichkeit zur Glückseligkeit? oder wie ist das Gute beschaffen, zu deßen immerwärendem Besitz uns die Liebe durch die Unsterblichkeit verhelfen soll?

Die Antwort, welche die Ausfürungen des Gastmales auf diese Frage geben, ist eine andere für die unteren Stufen, eine andere für die oberste Stufe des Liebesprozesses. Auf den unteren Stufen spricht Platon immer nur davon, daß die Liebe uns zur Zeugung und dadurch zu einer Art von Unsterblichkeit fürt. Es scheint

Digitized by Google

daher, daß das Gute und die Unsterblichkeit hier zusammenfallen. Dieß wird für die unterste Stufe der Zeugung, nämlich für die leibliche von Platon sogar ausdrücklich ausgesprochen: „die nun dem Leibe nach zeugungslustig sind", heißt es p. 208 E, „wenden sich mehr zu den Weibern und betätigen auf diese Weise ihre Liebe, indem sie meinen durch Kinderzeugen sich Unsterblichkeit und Andenken und Glückseligkeit für alle künftige Zeit zu verschaffen." Dieß wird ferner dadurch bestätigt, daß Platon der Schönheit auf den unteren Stufen des Prozesses keinen anderen Beruf zuweist als den, die Zeugung zu fördern. So gelangt demnach der Mensch auf diesen unteren Stufen der Liebe nicht weiter als bis zu der durch die Zeugung im Schönen bewirkten Unsterblichkeit. Anders hingegen auf der letzten Stufe der Entwickelung. Was wir hier zu erwarten haben, darüber hat sich Platon ausfürlich und in begeisterten Worten ausgesprochen: es ist die Erkenntniß der eingestaltigen ewigen Schönheit. Diese Erkenntniß ist das höchste oder vielmehr das einzig wahre Gut des Menschen; sie allein macht das Leben lebenswert, sie allein fürt zur Hervorbringung wahrer Tugend und dadurch, wenn irgend etwas, zur Unsterblichkeit. Hier also findet eine Verschiebung oder vielmehr eine völlige Umkehrung des Verhältnißes zwischen Schönheit und Unsterblichkeit und infolge davon auch zwischen Glückseligkeit und Unsterblichkeit statt. Auf allen anderen Stufen des Liebesprozesses sucht der Mensch das Schöne nur um darin zu zeugen und dadurch zur Unsterblichkeit zu gelangen, das Schöne ist ihm Mittel, die Unsterblichkeit das Ziel; auf der obersten Stufe dagegen ist das Schöne selbst das eigentliche Ziel seines Strebens und der Erwerb der Unsterblichkeit nur ein Nebenerfolg. Demgemäß gelangen wir auf den unteren Stufen durch die Unsterblichkeit und in der Unsterblichkeit zur (wirklichen oder vermeinten) Glückseligkeit, auf der obersten Stufe dagegen durch die wahre Glückseligkeit oder die Erkenntniß der ewigen Schönheit erst zur Unsterblichkeit. Diese Umkehrung des Verhältnißes ist auffallend, sie scheint mit der von Diotima gegebenen Erklärung, nach welcher das nächste Ziel der Liebe immer die Zeugung und Unsterblichkeit ist, nicht vereinbar zu sein. Der scheinbare Widerspruch

Digitized by Google

löst sich aber durch die genauere Betrachtung des von Diotima geschilderten Entwickelungsganges der Liebe und dadurch erst wird die im Gastmal vertretene Auffaßung des Eros völlig klar.

Der Entwickelungsprozess der Liebe wird von Diotima zweimal unmittelbar hinter einander beschrieben, zuerst p. 209 A—E, dann p. 210 A f. und zwar hat die erste Beschreibung das Verhalten des Liebenden ohne weiteren Beisatz, die zweite das Verhalten desjenigen Liebenden zum Gegenstande, der in die höchsten und weihevollsten Geheimniße der Liebe eindringen will. Nach beiden Beschreibungen nimmt der Prozess seinen Ausgang von dem Wolgefallen an leiblicher Schönheit und schreitet fort zu dem Wolgefallen an schönen Seelen und der Zeugung in solchen. Hiemit aber ist der zuerst beschriebene Prozess zum Abschluß gekommen, wärend der zweite darüber hinaus zur Erkenntniß der ewigen Schönheit fürt. Handelte es sich nun in dem zweiten Prozesse nur um ein Weiterschreiten von dem Punkte, an welchem der erste stehen geblieben war, so wäre dieß in Wahrheit kein zweiter Prozess sondern nur eine Fortsetzung des ersten und es wäre nicht zu begreifen, warum Diotima die eben erst beschriebene Entwickelung ein zweites Mal ausfürlich darstellt. Aber es handelt sich eben um etwas anderes; der zweite Prozess ist keine bloße Fortsetzung des ersten sondern unterscheidet sich von diesem auf allen seinen Stufen. Der echte Erosjünger beginnt freilich damit, einen schönen Jüngling um seiner Gestalt willen zu lieben und mit Reden zu befruchten, aber schon auf dieser Stufe bleibt er nicht bei dem Wolgefallen an einer einzelnen Gestalt stehen, sondern er erkennt, daß alle leibliche Schönheit unter sich verschwistert ist und daß mithin derjenige, welcher die Idee des Schönen (*τὸ ἐπ' εἴδει καλόν* p. 210 B) sucht, schon auf dieser Stufe seine Liebe nicht auf eine einzelne schöne Gestalt beschränken darf, sondern die Leibesschönheit als solche d. h. wie sie in allen schönen Gestalten sich als eine und dieselbe darstellt lieben und von der gewaltigen Heftigkeit für den einzelnen nachlaßen muß. Derselbe Vorgang wiederholt sich, wie Diotima auseinandersetzt, auf allen Stufen, überall verbindet sich mit der Liebe zur Schönheit die Erkenntniß, daß diese in all ihren einzelnen Erscheinungen eine und dieselbe ist und daraus geht

Digitized by Google

endlich die höchste Erkenntniß der ewigen und eingestaltigen Schönheit hervor. Der Entwickelungsgang des echten Erosjüngers beruht daher nur zum Teile auf der Liebe im engeren Sinne oder dem Verlangen nach Schönheit und Zeugung, es tritt demselben auf allen Stufen als zweites Moment die Erkenntniß zur Seite, daß der vielgestaltigen Erscheinung des Schönen eine begriffliche und wesenhafte Einheit zu Grunde liege. Die Erkenntniß der Einheit des Begriffes und Wesens in der Vielheit der Erscheinung ist aber dasjenige, was Platon die Dialektik nennt (Phädr. p. 259 D f.). Wärend also der gewöhnliche Liebhaber sich nur von dem Verlangen nach Zeugung im Schönen leiten läßt, setzt der Entwickelungsgang des echten Erosjüngers sich zusammen aus Liebe und Dialektik und zwar ist in dieser Verbindung die Dialektik der wichtigere Bestandteil. Denn der Prozess, welcher uns zur Erkenntniß der ewigen Schönheit fürt, empfängt von der Liebe nur den ersten Anstoß, zur Vollendung aber gelangt er nur durch die Dialektik.

Der Eros muß nach dieser Auffaßung sich freilich mit einer weit bescheideneren Stellung begnügen, als es Anfangs den Anschein hat: er ist nicht zu einer selbständigen Wirksamkeit sondern nur dazu berufen, die Wirksamkeit der dialektischen Kunst vorzubereiten und zu unterstützen. Daß aber gerade dieß die Meinung Platons ist, wird durch die Schlußworte des Sokrates in überzeugender Weise bestätigt. Sokrates nämlich preist den Eros nicht als den Bewirker sondern nur als einen Mithelfer, nicht als den *δημιουργός* sondern nur als den besten *συνεργός* unserer Glückseligkeit (p. 212 B) und dieser bezeichnende Ausdruck sagt deutlich, daß zur Liebe noch etwas anderes hinzukommen muß, damit uns die Erkenntniß der ewigen Schönheit aufgehe. Die Liebe ohne Dialektik kann niemals weiter füren als zur Bewunderung der Schönheit, wie sie sich in den Einzeldingen darstellt, erst die hinzukommende Dialektik leitet uns „auf die hohe See des Schönen“ und offenbart uns deßen ewige Idee.

Erst durch diese Auffaßung gewinnt man über die Ausfürungen der Diotima volle Klarheit. Es fällt durch sie zunächst ein neues Licht auf die von Diotima (p. 206 B) aufgestellte Definition, daß der Eros das Verlangen nach Zeugung im Schönen

Digitized by Google

sei. Nach dieser Definition, welche für alle weiteren Ausfürungen der Diotima die unveränderte Grundlage bildet, ist der Eros keineswegs die Freude an der Schönheit um der Schönheit willen, sondern er verlangt nach dem Schönen nur zum Zwecke der Zeugung und der durch diese zu gewinnenden Unsterblichkeit. Die reine Freude an der Schönheit um ihrer selbst willen ist nicht mehr Sache des Eros sondern erst der zu ihm hinzutretenden und durch ihn allerdings mächtig geförderten dialektischen Kunst. Durch diese Auffaßung findet aber auch der vorhin bemerkte scheinbare Widerspruch seine Lösung, denn es wird nun völlig klar, warum auf dem obersten Punkte der Entwickelung die Unsterblichkeit hinter die Glückseligkeit zurücktreten muß. Fürs erste nämlich sind wir auf diesen Punkt nicht durch den Eros sondern durch die Kunst der Dialektik oder wenn man will durch den „philosophischen Trieb" gehoben worden, an der Erkenntniß der Idee hat der Eros keinen unmittelbaren Anteil mehr. Ferner aber kommt hier, wo wir das höchste geleistet und das höchste erreicht haben, was der Mensch leisten und erreichen kann, unser Zustand in erster Reihe nicht in Hinsicht auf seine Dauer sondern auf seine innere Vollendung in Betracht. Die erste Frage lautet hier nicht: wie lange werden wir glückselig sein? sondern: haben wir wirklich höchste Glückseligkeit erreicht? und erst dann kommt die Frage: wie lange wird unsere Glückseligkeit dauern? Aber gerade weil der Zustand, welchen wir erreicht haben, vollendete Glückseligkeit ist und zu dieser ihrem Begriffe nach die Endlosigkeit gehört, muß angenommen werden, daß demjenigen, welcher diesen Punkt erreicht hat, auch die Unsterblichkeit nicht fehlen werde. Die Unsterblichkeit ist also, wie sich hieraus ergiebt, im Gastmal wie im Gorgias für Platon ein Postulat der praktischen Vernunft d. h. der menschliche Lebensprozess kann seiner Anschauung nach nur in der Verbindung mit der Unsterblichkeit einen der Vernunft entsprechenden Abschluß finden. Allein wärend Platon im Gorgias sich mit der Unvollkommenheit des Erdenlebens nur dadurch abzufinden weiß, daß er ihm eine Vollendung im Jenseits giebt, geht er im Gastmal mit kühnster Entschloßenheit darauf aus, Glückseligkeit und Unsterblichkeit in das Dießseits zu verlegen. Im Gorgias hatte er geschloßen: Da volle Glück-

Digitized by Google

seligkeit auf Erden nicht erreichbar ist, muß angenommen werden, daß es noch ein anderes Leben gebe, in welchem die Gerechtigkeit ihren vollen Lohn, die Ungerechtigkeit die verdiente Strafe finde. Im Gastmal schließt er bestimmter: Da der Mensch im Anschauen der ewigen Idee volle Glückseligkeit erwerben kann, so muß er auch Unsterblichkeit erwerben können, weil jene ohne diese nicht denkbar ist. Diesem Standpunkt entsprechen denn auch vollständig die Schlußworte der Diotima, die Aussicht auf Unsterblichkeit wird von ihr als ein berechtigter Anspruch, als eine begründete Hoffnung deßen bezeichnet, der zur beseligenden Erkenntniß der ewigen Schönheit durchgedrungen ist.[1])

IV. Gastmal und Phädros.

Ziehen wir nun auch hinsichtlich der zuletzt betrachteten Punkte den Phädros zur Vergleichung heran, so ergiebt sich folgendes. Das oberste Ziel des menschlichen Lebensprozesses ist dem Grundgedanken nach in beiden Werken dasselbe: es ist die Erhebung zum seligen Erkennen und Schauen der ewigen Idee. Auch das Wesen der Idee ist nach dem Phädros dasselbe wie nach dem Gastmal: die Idee ist farblos, gestaltlos und stofflos, unentstanden und immer sich selbst gleich, im Gegensatze zu den Din-

[1]) Es ergiebt sich aus dem Gesagten neuerlich die Unhaltbarkeit der Ansicht, daß Platon im Eros den philosophischen Trieb habe darstellen wollen. Ist diese Ansicht schon mit dem Phädros unvereinbar (s. oben S. 217 Anm.), so wird durch sie der Darstellung im Gastmal geradezu Gewalt angetan, denn was Platon hier zeigen will, ist eben, daß die Liebe für sich allein nicht hinreicht uns glückselig zu machen, sondern daß dieß nur das Werk des zu ihr hinzutretenden und mithin von ihr verschiedenen philosophischen Triebes sein kann. Es dürften aber durch das gesagte auch die Bedenken ihre Erledigung finden, welche von M. Koch in der gehaltvollen Schrift „Die Rede des Sokrates in Platons Symposion und das Problem der Erotik“ Berlin 1886 S. 13 f. entwickelt werden und welche durch die Gegenschrift von C. Schirlitz „Beiträge zur Erklärung der Rede des Sokrates in Platons Symposion“ Neustettin 1890 keineswegs widerlegt sind. Koch bemerkt ganz richtig, daß das Schauen der Idee, welches den Abschluß der Entwickelung des echten Erosjüngers bildet, aus dem Wesen der Liebe, welche nach Diotima sich immer als das Verlangen nach Zeugung äußern muß, nicht zu erklären ist. Allein hierin ist nicht, wie Koch meint, eine Abirrung des Philosophen von seinem Wege zu erkennen sondern der folgerichtige Schluß aus seiner Theorie vom Verhältniß zwischen Liebe und Dialektik.

Digitized by Google

gen, die wir die wirklichen nennen, das allein wahrhaft Seiende. Ja die Übereinstimmung geht nach dieser Richtung sogar bis in eine bemerkenswerte Einzelheit; sowie Platon im Gastmal sagt, das an sich Schöne sei weder auf der Erde noch am Himmel zu finden, ebenso hat er auch im Phädros die Idee weder auf die Erde noch in den Himmel sondern in den überhimmlischen Ort verlegt, womit wie es scheint das unsinnliche nur dem Gedanken erfaßbare Wesen der Idee besonders nachdrücklich hervorgehoben werden soll (Phädr. p. 247). Beiden Werken ist ferner gemeinsam, daß die Erhebung zum dauernden Besitze der Idee sich nicht mit Einem Male vollzieht sondern das Werk einer längeren Entwickelung ist. Neben diesen Übereinstimmungen ergeben sich aber auch sehr bedeutende Abweichungen. Was zunächst das Ziel der Entwickelung anlangt, so ist dasselbe nach dem Phädros ein jenseitiges; zum dauernden Schauen der Idee kann die Seele nicht hienieden sondern erst nach der Rückkehr in die himmlische Heimat gelangen. Nach dem Gastmal hingegen wird die Anschauung der Idee schon auf Erden erreicht, das Ziel ist also in das Dießseits verlegt. Ferner ist die Entwickelung, durch welche wir an das Ziel gelangen, nach beiden Werken durchaus verschieden. Nach dem Phädros nimmt dieselbe ihren Ausgang von der Wiedererweckung der Erinnerung an das, was die Seele in ihrem vorirdischen Dasein geschaut hat. Wir erwerben also durch sie nicht etwas neues, sondern es wird nur die schon vorher beseßene, jedoch schlummernde Anschauung der ewigen Schönheit in uns neu belebt. Ferner geschieht nach dem Phädros diese Wiederbelebung ausschließlich durch die Liebe und zwar ist sie das Werk eines einzigen besonders fruchtbaren Augenblicks, in welchem die empfängliche Seele ein gottähnliches Antlitz oder einen der Schönheit nachgebildeten Leib erblickt (Phädr. p. 251 A). Erst an die schon gewonnene Erinnerung an die Idee kann sich das Wachstum des Seelengefieders anschließen und dieses vollzieht sich dadurch, daß der Liebende auch fortan mit seinem Geliebten in philosophischer Liebe verbunden bleibt und dieses Verhältniß bis zum Tode des einen oder des anderen fortsetzt. Alles dieß ist nach dem Gastmal anders. Da von der Präexistenz der Seele hier keine Rede ist, kann die Erkenntniß der Idee nicht aus einer Wiedererinnerung

Digitized by Google

hervorgehen, sondern sie ist ein neuer Erwerb der Seele. Sie beruht nicht auf der Liebe sondern wird durch diese nur vorbereitet und erst durch die Dialektik vollbracht. Sie entspringt nicht im Augenblick sondern ist das allmählich reifende Ergebniß einer stufenweise fortschreitenden Entwickelung. Der Anblick einer einzelnen schönen Gestalt, durch welchen nach dem Phädros die schlummernde Erinnerung an die Idee plötzlich geweckt wird, hat nach dem Gastmal für die Erkenntniß der Idee noch gar keine Wirkung; erst wenn wir eine Reihe schöner Gestalten erblickt und durch Vergleichung derselben ihre Verwandtschaft erkannt haben und wenn dann auf allen weiteren Stufen derselbe Vorgang sich wiederholt hat, geht uns die Erkenntniß der ewigen Schönheit auf. Dabei ist es aber auf allen Stufen der Entwickelung ausdrückliche Bedingung — und hierin liegt eine besonders bezeichnende Abweichung vom Phädros — daß der Liebende von der Heftigkeit seiner Empfindung für den einzelnen geliebten Jüngling oder für eine einzelne schöne Gesinnung oder Erkenntniß ablaßen und, seinen Blick auf das allgemeine richtend, sich auf die hohe See des Schönen begeben muß. Die Leidenschaft für einen einzelnen Geliebten oder überhaupt für eine einzelne Erscheinung des Schönen wird ausdrücklich als niedrig und kleingeistig bezeichnet (Gastm. p. 210 D). Der Unterschied beider Werke in all diesen Punkten läßt sich im wesentlichen dahin zusammenfaßen, daß dasjenige, was im Phädros als das plötzliche unvermittelte Hereinstralen einer übernatürlichen Welt in unser irdisches Dasein und somit als ein wesentlich transcendenter Vorgang dargestellt ist, im Gastmal als das Ergebniß einer durchaus natürlichen, vom einzelnen zum allgemeinen stufenweise fortschreitenden Entwickelung erscheint.

Die Ansichten Platons über die Liebe und deren Bedeutung für das menschliche Lebensglück haben mithin vom Phädros zum Gastmal eine sehr erhebliche Wandlung erfaren, welche mit seinen geänderten Ansichten über die Unsterblichkeit auf das innigste zusammenhängt. Gleichgeblieben ist allerdings die Grundanschauung, nach welcher die Liebe ein Ausfluß des Strebens nach Glückseligkeit und daher ihrem Wesen nach nicht eine altruistische sondern eine egoistische Empfindung ist. Daß diese Anschauung

Digitized by Google

den Ausfürungen im Phädros zu Grunde liegt, ist an entsprechender Stelle dargetan worden. Aber auch von der im Gastmal entwickelten Theorie gilt dasselbe. Denn wenngleich der Liebende, wie Diotima sagt, Reden hervorbringen wird, welche die Jünglinge beßer machen, so ist dieß doch für ihn nur ein Durchgangspunkt und ein Nebenzweck; was er eigentlich anstrebt ist nicht die Glückseligkeit der Jünglinge sondern seine eigene. Was nun aber zu diesem Zwecke die Liebe leisten soll, ist im Gastmal ganz anders bestimmt als im Phädros. Nach dem Phädros ist die Seele von Natur aus unsterblich und für eine auf die Erwerbung der Unsterblichkeit gerichtete Tätigkeit ist daher nach dieser Darstellung kein Raum vorhanden. Gerade dieß aber, was nach dem Phädros für die Liebe gar nicht in Betracht kommen kann, bildet nach dem Gastmal ihren eigentlichen und ausschließlichen Inhalt: sie soll und kann uns nicht die Glückseligkeit sondern nur deren Vorbedingung in der Unsterblichkeit schaffen. Hat also Platon hiemit das Wirkungsgebiet der Liebe wesentlich eingeschränkt, so hat er es dagegen nach anderer Richtung in der fruchtbarsten Weise erweitert. Denn wärend nach dem Phädros die Liebe immer nur in einem Verhältniß zwischen zwei einzelnen Menschen besteht und eine förderliche Einwirkung des Liebenden daher immer nur dem Einzelnen zu Statten kommen kann, welchem seine Liebe gilt, ist dieser Standpunkt im Gastmal grundsätzlich verlaßen; der Liebende muß, wenn er nicht auf der alleruntersten Stufe stehen bleiben will, seinen Blick auf die Allgemeinheit richten und in dieser und für diese zeugen und wirken. Man kann deswegen freilich noch nicht sagen, daß Platon im Gastmal die allgemeine Menschenliebe im heutigen Sinne des Wortes gelehrt habe, denn es darf nicht vergeßen werden, daß die Liebe für ihn auch hier eine ihrem Wesen nach egoistische Empfindung geblieben ist. Wol aber hat Platon im Gastmal einen bedeutungsvollen Schritt zur Überwindung eines ursprünglichen individualistischen Standpunktes getan und damit eine Gedankenrichtung eingeschlagen, welche weiterhin in den Büchern vom Staate noch viel entschiedener zum Ausdruck kommt.

Es kann nach alledem keinem Zweifel unterliegen, daß wir im Gastmal verglichen mit dem Phädros das weitaus reifere Werk

Digitized by Google

vor uns haben und daß wir demnach den Zeitraum, der zwischen der Abfaßung beider Werke liegt, nicht gering veranschlagen dürfen. Das Gastmal verhält sich zum Phädros d. h. zu dem von der Liebe handelnden ersten Teile dieses Werkes ebenso wie der Gorgias zum zweiten. Im Phädros giebt sich Platon, wie schon bei Besprechung dieses Werkes bemerkt wurde, einem schrankenlosen Idealismus hin, der die Verhältniße des wirklichen Lebens einfach bei Seite schiebt, er verwirft das sinnliche Element der Liebe und die Kinderzeugung mit derselben Entschiedenheit, wie er jede an eine Mehrheit von Hörern gerichtete Rede als ein sich selbst widersprechendes und kunstwidriges Beginnen erklärt. In beiden Richtungen sucht Platon späterhin den Verhältnißen des realen Lebens wieder nahe zu kommen. Sowie er im Gorgias die Tätigkeit des Redners und Staatsmannes wieder gelten läßt, soferne sie sich die Beßerung der Bürger zum Ziele setzt, ebenso läßt er im Gastmal der Geschlechtsliebe und Kinderzeugung wenigstens teilweise ihr Recht werden und sucht sie als eine wenngleich noch unvollkommene Stufe in der Entwickelung der Liebe zu begreifen; er steht im Gastmal soviel irgend möglich auf dem Boden der Naturbeobachtung und Erfarung und sucht den ganzen menschlichen Lebens- und Liebesprozess als einen rein natürlichen Vorgang, als das Ergebniß der nicht nur im Menschenleben sondern in der ganzen belebten Natur waltenden Kräfte und Gesetze zu erklären.

Es giebt aber neben den bisher betrachteten noch eine andere Beziehung zwischen dem Phädros und dem Gastmal, durch welche die nahe Verwandtschaft beider Werke einerseits, der Fortschritt von dem einen zum anderen andererseits sich klar herausstellt. Es ist schon bei Besprechung des Phädros auseinandergesetzt worden, daß das einigende Band zwischen den beiden Abschnitten des Werkes, von welchen der erste den Preis der rechten Liebe, der zweite den Preis des dialektischen Einzelgespräches gegenüber der Sophistik und Rhetorik enthält, im Hinblick auf die Person des Sokrates zu finden ist, deßen ganze Wirksamkeit eine Verbindung dieser beiden scheinbar so weit auseinander liegenden Vermögen darstellte. So ist in seinem letzten Grunde auch der Phädros eine Ausfürung des Gedankens von

Digitized by Google

der Fruchtbarkeit der Verbindung zwischen Liebe und Dialektik. Allein Platon hatte diese Verbindung, obgleich er sie in der Person seines Meisters verkörpert fand, doch nur als ein äußerliches Nebeneinandersein aufzufaßen gewußt. Die Dialektik kommt zu der Liebe erst hinzu, nachdem diese schon die Hauptsache vollbracht d. h. in der Seele die schlummernde Erinnerung an die ewige Schönheit geweckt hat, und die Liebe, welche nach dem Phädros nur in einem Verhältniß zu einem einzelnen Abbilde der ewigen Schönheit besteht, kann der Dialektik, welche die Vielheit der Erscheinungen betrachten muß um in ihr die Einheit zu erkennen, keine Unterstützung gewären. So kommt es, daß die beiden Abschnitte des Phädros ziemlich unvermittelt neben einander stehen und ihre gemeinschaftliche Grundlage nicht leicht zu erkennen ist. Im Gastmal aber ist aus dieser äußerlichen Aneinanderreihung eine wahre innere Verbindung geworden; indem die Liebe zum Zwecke der Zeugung das Schöne in der ganzen Fülle seiner Erscheinungen aufsucht, liefert sie der Dialektik das Material zur Erkenntniß der Idee und wird dadurch deren bester Helfer und Diener. Daß nun auch für diese innere Verbindung von Liebe und Dialektik Sokrates dem Platon als das typische Beispiel vorschwebte, wird durch die Schlußrede des Alkibiades bezeugt. Und so kann man sagen, daß in gewißem Sinne Phädros und Gastmal von allen Werken Platons die am meisten sokratischen sind; denn wärend Platon sonst nur einzelne sokratische Sätze wie z. B. von der Einheit der Tugend oder der Verwerflichkeit des Lehrens für Geld erörtert, ist ihm in diesen beiden Werken die Persönlichkeit des Sokrates selbst, das ganze Wesen und Wirken desselben in seiner spezifischen Eigenart d. h. in der Verbindung von Liebe und Dialektik zum philosophischen Problem geworden.

Es ist endlich zum Abschluße dieser Untersuchung noch das Verhältniß des Gastmales zum Lysis mit einigen Worten zu berüren. Daß das letztgenannte Gespräch im Gastmal wiederholt und zwar teils zustimmend teils berichtigend erwähnt wird, ist an den entsprechenden Orten bemerkt worden. Einer der wichtigsten Sätze des Lysis war der gewesen, daß man nur das begehren könne, was Einem fehle, daß also jedes menschliche Begehren der Ausdruck eines Bedürfens, einer Unbefriedigtheit durch die

Digitized by Google

gegenwärtige Lage sei. Diesen Satz fürt Platon im Gastmal mehrmals an und macht ihn zum Gegenstande eines ausfürlichen Beweises gegenüber dem Agathon um nachher die Ausfürungen der Diotima darauf zu gründen; er hält also auch im Gastmal an der grundlegenden Bedeutung dieses Satzes fest. Im Lysis aber hatte Platon denselben noch weiter verfolgt. Fehlen kann uns nur dasjenige, hatte er dort gesagt, was wir schon einmal beseßen und dann verloren haben, daher geht Liebe und Freundschaft und Verlangen nur auf das, was uns von Hause aus angehört, weil es einmal unser war (Lysis p. 221 E). An diesen Satz nun schließt sich eine Gedankenentwickelung, welche wir durch den Phädros und das Gastmal verfolgen können. Der Satz des Lysis enthält nämlich einen Versuch den Inhalt des Guten zu bestimmen. Denn all unser Streben geht vor allem auf das Gute und wenn sich auf anderem Wege ergiebt, daß unser Streben auf das Angehörige gerichtet ist, so muß eben das Angehörige den Inhalt des Guten bilden. Die Aufgabe ist demnach, dasjenige zu suchen, was früher d. h. vor unserem irdischen Zustande unser war und diese Aufgabe suchte Platon im Phädros zu lösen, indem er in mythischem Gewande den Zustand der Seele in ihrem vorirdischen Dasein schilderte. Diese Lösung war aber auf dem Standpunkte des Gastmales schon deswegen nicht haltbar, weil sie die Präexistenz der Seele, welche hier weggefallen ist, zu ihrer Voraussetzung hat. Platon war daher jetzt genötigt, den Inhalt des Guten selbständig d. h. nicht auf Grund eines vorirdischen Zustandes zu bestimmen. Er unterzieht demnach die Sätze des Lysis einer Revision und wärend er mit aller Entschiedenheit daran festhält, daß man nur das begehren kann, was Einem fehlt, verwirft er ebenso entschieden die Behauptung, daß unser Streben auf das Angehörige gerichtet ist, weil das Angehörige nicht notwendig ein nützliches ist sondern auch schädlich sein kann. Er gelangt dann allerdings auch hier ebenso wie im Phädros zu dem Ergebniß, daß die Erhebung zum Schauen der Idee das höchste Ziel des menschlichen Strebens ist, aber nicht deswegen, weil wir dieses Schauen schon vorher beseßen haben sondern weil es seinem Wesen nach höchste Glückseligkeit ist. So stellt sich auch in dieser Richtung der Fortschritt vom Lysis durch den Phädros zum Gastmal heraus.

Digitized by Google

Phädon.

Inhaltsübersicht.

Der Phädon ist wol das schönste literarische Denkmal, das von einem großen Manne dem anderen errichtet worden ist. Noch jetzt fühlt man sich tief ergriffen von dieser Schilderung des sterbenden Weisen, der mit wahrhaft göttlicher Ruhe auf sein „nun vergangenes Leben“ zurückblickt, der an seinem Todestage ganz wie sonst im Kreise seiner trauten Genoßen sein philosophisches Tagewerk vollbringt, der endlich heiter und fast scherzend den Giftbecher an die Lippen setzt und freudig den Weg antritt, der ihn „zu guten Göttern und zu weiseren Menschen“ füren soll.

Die Einkleidung des Werkes ist die, daß die Vorgänge der letzten Lebensstunden des Sokrates von einem Teilnemer derselben, Phädon aus Elis, einigen Freunden erzält werden. Es haben sich, wie wir aus der Einleitung (c. 1 und 2) erfaren, am Morgen des bedeutungsvollen Tages eine große Zal von Jüngern, unter welchen der kranke Platon leider fehlen muß, um Sokrates versammelt. Eine feierlich ernste, aus Lust und Schmerz gemischte aber nicht niedergedrückte Stimmung herrscht in dem Kreise, denn Sokrates machte, wie Phädon bemerkt, in Haltung und Rede den Eindruck eines Glücklichen. Es beginnt alsbald die philosophische Unterredung, welche aber von Sokrates fast ausschließlich mit den beiden in pythagoreischer Schule herangebildeten Thebanern Simmias und Kebes gefürt wird, wärend die übrigen sich meist nur zuhörend verhalten. Die Unterredung gliedert sich in zwei Abschnitte, in deren erstem Sokrates auseinandersetzt, wie der Philosoph sein Leben zu ordnen und mit welchen Hoff-

Digitized by Google

nungen er dem Tode entgegenzugehen habe, während der weit umfangreichere zweite Abschnitt dem Nachweise der Unsterblichkeit gewidmet ist und den vorher ausgesprochenen Hoffnungen die Begründung geben soll.

Erster Abschnitt:

Über das Erdenleben des Philosophen.

(c. 3—13.)

Sokrates eröffnet die Unterredung mit einer kurzen Betrachtung über das Wesen der Lust. Es sind ihm nämlich, da er an diesem Tage sterben soll, soeben die Feßeln gelöst worden und die Erleichterung, welche er hierüber empfindet, veranlaßt ihn zu bemerken, wie wunderlich Lust und Unlust, diese scheinbaren Gegensätze an einander gebunden seien; sie seien zwar nie gleichzeitig im Menschen vorhanden, allein man könne doch der einen nicht habhaft werden ohne die andere in den Kauf zu nemen und dieß Verhältniß sei so merkwürdig, daß es wol dem Äsop hätte Stoff zu einer Fabel geben können. An diese Bemerkung knüpft Kebes die Frage, was den Sokrates bewogen habe in seinem Gefängniß Verse zu machen und insbesondere die Fabeln des Äsop in Verse zu bringen, da er sich früher mit solchen Dingen niemals abgegeben habe. Sokrates antwortet, er sei dazu durch einen ihm mehrmals erschienenen Traum veranlaßt worden, welcher ihm geboten habe Musik zu treiben. Nun habe er zwar sein ganzes Leben hindurch sich mit der Philosophie, dieser trefflichsten aller Musenkünste beschäftigt, allein da der Traum auch die gewöhnliche Musik könne gemeint haben, so habe er es für sicherer gehalten, nicht von hinnen zu gehen ohne auch in diesem Sinne dem Traum gehorcht zu haben. Hieran knüpft Sokrates den Ausspruch, der wahre Philosoph müße zwar den Tod wünschen, aber er dürfe nicht mit eigener Hand sich den Tod geben, denn die Menschen seien gleichsam eine Herde der Götter und sowie ein menschlicher Herdenbesitzer zürnen würde, wenn ohne sein Geheiß ein Stück seiner Herde sich den Tod gäbe, ebenso dürfe auch

Digitized by Google

der Mensch nicht ohne göttliches Geheiß aus der Herde der Götter entlaufen. Kebes stimmt zu; allein, meint er, dann dürfe auch der Mensch den Tod nicht wünschen, denn das hieße soviel als wünschen aus der schützenden Obhut der Götter zu entkommen. Sokrates entgegnet, diese Einwendung sei nicht richtig, weil der wahre Philosoph hoffen dürfe, nach dem Tode zu guten Göttern und zu weiseren Menschen zu kommen und im Jenseits erst die größten Güter zu erlangen. Er hält demnach die Behauptung, daß der Philosoph den Tod wünschen müße, aufrecht und begründet sie in folgender Weise.

Das Verhalten des echten Philosophen ist darauf gerichtet sich schon im Leben soviel als möglich dem Tode anzunähern. Der Tod ist nämlich nichts anderes als die Trennung der Seele vom Leibe, so daß hinfort der Leib für sich allein ist und die Seele für sich allein ist. Der Philosoph aber trachtet schon im Leben nach einem ähnlichen Zustande, denn er trachtet die Seele vom Leibe zu befreien, indem er alle Leibeslust verachtet und sich überhaupt so wenig als möglich mit dem Leibe beschäftigt, weil er weiß daß die Seele durch den Leib am Denken und an der Erkenntniß der Wahrheit verhindert wird. Denn nicht nur ist alle durch die Sinne, also durch den Leib vermittelte Wahrnemung unsicher und trüglich, sondern der Leib raubt uns auch immer durch sein Narungsbedürfniß, seine Krankheiten, seine Lust- und Schmerzempfindungen die zum Denken erforderliche Muße und Stimmung, so daß wir entweder nie oder erst nach vollständiger Befreiung der Seele vom Leibe zu demjenigen gelangen können, worauf unser Streben gerichtet ist, nämlich zur reinen Denktätigkeit (φρόνησις) und durch sie zur Erkenntniß der Wahrheit. Darum hat der Tod für den Philosophen keine Schrecken, sondern er ist ihm die Erfüllung deßen, was er sein ganzes Leben hindurch anstrebte. — Nur aus solcher Gesinnung, färt Sokrates fort, kann denn auch echte Tugend hervorgehen. Diejenigen, die man gemeinhin tapfer und besonnen nennt, sind, wie wunderlich dieß auch klingen mag, aus Furcht tapfer und aus Lüsternheit enthaltsam. Denn da ihnen der Tod als ein großes Übel erscheint, so können sie nach dem Satze, daß der Mensch notwendig von zwei Übeln das kleinere wält, nur deswegen unter gewißen

Digitized by Google

Umständen zu sterben bereit sein, weil sie fürchten im anderen Falle ein noch größeres Übel erdulden zu müßen. Und ebenso diejenigen, welche man im gewöhnlichen Sinne besonnen nennt, entsagen einer Lust nur deswegen, um einer anderen, welche ihnen höher gilt, habhaft zu werden. Jene also überwinden wegen einer größeren Furcht die kleinere und diese wegen eines stärkeren Lustbegehrens das schwächere. Eine solche Gesinnung aber, welche Furcht gegen Furcht und Lust gegen Lust wie Münzen tauscht, ist diejenige eines Sklaven; die rechte Gesinnung kennt nur Eine Münze: Vernünftigkeit, und nur was man für diese kauft und verkauft ohne dabei nach Lust oder Furcht zu fragen, ist echte Tugend; auch diese besteht daher in einer Reinigung der Seele vom Leibe.

Aus diesen Gründen trachtet der Philosoph nach Befreiung vom Leibe und deßen Begehrlichkeiten, und wer im Leben sich nach Kräften um dieses Ziel bemüht hat, der darf hoffen im Jenseits bei den Göttern zu wohnen.

Zweiter Abschnitt:

Über die Unsterblichkeit.

(c. 14—67.)

Gegen diese Ausfürungen des Sokrates erhebt Kebes ein Bedenken. Es werde durch dieselben, sagt er, eine große und schöne Hoffnung eröffnet, aber diese beruhe auf der Voraussetzung, daß die Seele des Menschen mit ihrer Kraft und Einsicht noch fortbestehe, nachdem sie den Leib verlaßen habe; ob dieß jedoch sich so verhalte, sei eine schwierige und zweifelhafte Frage. Sokrates anerkennt die Richtigkeit dieses Bedenkens und unternimmt nun seinen Hörern nachzuweisen, daß die Seele des Menschen unsterblich sei.

Erster Beweis

(c. 15—17).

Die Beobachtung des Werdens und zwar nicht nur am Menschen sondern in der ganzen Natur lehrt uns das Gesetz, daß

Digitized by Google

alles aus seinem Gegenteil entsteht, das größere aus dem kleineren und das kleinere aus dem größeren, das schlechtere aus dem beßeren und das beßere aus dem schlechteren u. s. w. Es muß also ein zweifaches Werden geben, aus einem Zustande in den entgegengesetzten und aus diesem zurück in den ersten, und sowie dem Einschlafen das Aufwachen entspricht, muß dem Werden vom Leben zum Tode, welches wir das Sterben nennen, auch ein Werden vom Tode zum Leben oder ein Wiederaufleben entsprechen. Damit aber unsere Seelen aus dem Tode wieder in das Leben eintreten können, muß ihnen auch nach dem Tode ein Sein zukommen. Das Gesetz vom Kreislaufe des Werdens wird überdieß bestätigt durch die Erwägung, daß wenn alles Werden sich nur in Einer Richtung bewegte, wenn es also nur ein Einschlafen aber kein Aufwachen oder nur ein Sterben aber kein Wiederaufleben gäbe, zuletzt alles schlafen oder tot sein müßte.

An diesen ersten reiht Sokrates sofort einen

Zweiten Beweis

(c. 18—22.)

Kebes nämlich bemerkt, die Ausfürungen des Sokrates fänden eine weitere Unterstützung in dem Satze, daß all unser Lernen nur Wiedererinnerung an ein vorher schon gewußtes sei und daß mithin die Seele alle Kenntniße, welche sie in diesem Leben erlange, schon in einem früheren Zustande müße beseßen haben; Sokrates habe diesen Satz oft vorgetragen und ihn dadurch erwiesen, daß die Menschen, wenn man sie nur recht zu fragen wiße, auch über Dinge, die sie nie gelernt haben, das richtige aussagen und auf diese Weise insbesondere geometrische Lehrsätze aufzufinden vermögen, die ihnen vorher unbekannt waren. Sokrates aber fürt nun für den Satz von der Wiedererinnerung noch folgenden neuen Beweis.

Die Erinnerung hat zur Voraussetzung, daß man dasjenige, deßen man sich erinnert, schon vorher gewußt habe. Sie entsteht dadurch, daß durch irgend eine Wahrnemung nicht nur die Vorstellung des wahrgenommenen Dinges sondern auch noch eine andere Vorstellung in uns hervorgerufen wird. So wird man durch den Anblick der Leier des geliebten Knaben an diesen

Digitized by Google

selbst, durch den Anblick eines Pferdes an deßen Besitzer, aber auch durch das Bildniß eines Menschen an diesen selbst erinnert. Die Erinnerung entsteht demnach sowol aus ähnlichen wie aus unähnlichen Dingen. Entsteht sie aus ähnlichen Dingen, so verbindet sich mit ihr zugleich ein Urteil darüber, ob und wie weit das eine Ding dem anderen gleiche oder hinter ihm zurückbleibe. Mit der Wahrnehmung einer Ähnlichkeit tritt also von selbst auch der Begriff der Gleichheit oder des an sich Gleichen in unser Bewußtsein. Diesen Begriff aber können wir nicht aus einer Sinneswahrnemung geschöpft haben, denn es giebt auf Erden keine völlig gleichen Dinge; zwei Steine oder Hölzer, welche wir gleich nennen, werden uns unter anderen Umständen wieder ungleich erscheinen, wärend das an sich Gleiche uns nie als ungleich erscheinen kann. Was hier von dem an sich Gleichen gesagt ist, gilt ebenso von dem an sich Schönen, Gerechten u. s. w. und wir müßen demnach alle diese Dinge in einem dem Erdendasein vorausgehenden Zustande erkannt und diese Erkenntniße in das Erdenleben mitgebracht haben. Nun sind aber diese Erkenntniße nicht wärend unseres ganzen Erdenlebens in uns lebendig sondern treten erst durch die Sinneswahrnemungen wieder in unser Bewußtsein, und daraus folgt, daß wir sie zwar vor unserer Geburt erworben, jedoch bei der Geburt vergeßen haben und erst durch die einzelnen Wahrnemungen wieder an sie erinnert werden. So gewiß es also ein an sich Gleiches, Gesundes, Schönes giebt, welches auf Erden nicht zu finden ist, so gewiß müßen unsere Seelen, schon bevor sie in Leiber eingiengen, Sein und Erkenntnißfähigkeit gehabt haben.

Diesem Beweise giebt Simmias lebhaften Beifall, allein er meint mit Zustimmung des Kebes, es sei dadurch nur erwiesen, daß die Seele schon vor der Geburt sei, nicht aber daß sie auch nach dem Tode fortbestehe. Auch dieß, sagt Sokrates, sei wol schon bewiesen, wenn man den zweiten Beweis mit dem ersten verbinde, dennoch wolle er auch die von Simmias angeregte Frage noch besonders in Betracht ziehen und untersuchen, welchen Dingen es zukomme zu zerstieben und aufgelöst zu werden und welchen nicht.

Hieraus ergiebt sich ein

Digitized by Google

Dritter Beweis
(c. 25—31).

Auflösbar ist nur das zusammengesetzte, unauflösbar dagegen das unzusammengesetzte. Unzusammengesetzt aber ist am wahrscheinlichsten dasjenige, was sich immer auf gleiche Weise verhält wie z. B. das an sich Schöne, an sich Gute und überhaupt das Wesen an sich der Dinge; zusammengesetzt dagegen ist dasjenige, was sich bald so bald anders verhält, also das Schöne oder Gute in der Vielheit der Erscheinungen wie z. B. schöne Menschen, Pferde, Kleider, welche alle unaufhörlichem Wechsel unterworfen sind. Man kann daher sagen, sich selbst immer gleich sei das unsichtbare, nur durch das Denken erfaßbare, sich selbst ungleich aber das sichtbare; offenbar ist jenem der Leib, diesem die Seele ähnlicher (*ὁμοιότερον* p. 79 B). — Ferner wenn die Seele durch den Leib d. h. durch die Sinne etwas betrachtet, wird sie dadurch zu demjenigen hingewendet, was immer wechselt und dieß hat zur Folge, daß sie selbst schwankt und irrt, weil sie eben schwankendes berürt. Wenn sie aber durch sich selbst etwas betrachtet d. h. sich mit reinem Denken beschäftigt, dann richtet sie ihre Tätigkeit auf das immer sich selbst gleiche und indem sie dieses berürt, hat auch sie selbst Ruhe vor Schwanken und Irrtum. Auch hieraus ist zu schließen, daß die Seele dem immer sich selbst gleichen, der Leib dem immer wechselnden verwandter sei (*ξυγγενέστερον* p. 79 E). — Endlich ist, solange Leib und Seele zusammen sind, diese das herrschende, jener das dienende und zu herrschen ist Sache des göttlichen, zu dienen Sache des sterblichen. Auf alle Weise ist also die Seele dem unsterblichen, immer sich selbst gleichen, der Leib dem sterblichen, immer wechselnden am ähnlichsten; dem Leibe kommt es daher zu, leicht aufgelöst zu werden, der Seele aber entweder ganz und gar oder doch nahezu unauflösbar zu sein. Und wenn nun trotzdem der Leib noch einige Zeit nach dem Tode seine Gestalt beibehält und einzelne Teile desselben wie z. B. die Knochen nahezu unsterblich sind, so muß dieß um so mehr von der Seele gelten. Man darf also mit Grund annemen, daß diejenige Seele, welche schon hienieden strebte sich durch Philosophie vom Leibe zu sondern, nach

Digitized by Google

dem Tode bei den Göttern ein glückseliges, von Irrtum, Furcht und wilder Liebe freies Leben lebt, wärend die Seelen der Schlechten, welche mit dem leiblichen beschwert von hinnen gehen, wieder zur Erde zurückgezogen werden und hier so lange umherirren, bis sie wieder in die ihrem früheren Verhalten entsprechenden Tier- oder Menschenleiber eingehen.

Im Anschluß an diesen Beweis setzt Sokrates (c. 32—34) nochmals auseinander, daß der Philosoph nicht etwa deshalb tapfer und enthaltsam ist, weil er die Schmach der Feigheit oder den Verlust seines Vermögens fürchtet — denn alles dieß ist für ihn kein Gegenstand des Schreckens — sondern weil er den Leib für einen Kerker der Seele achtet und weiß daß durch jede Nachgiebigkeit gegen die Begehrlichkeit des Leibes die Seele immer fester an ihren Kerker geschmiedet wird, so daß sie dereinst nicht rein von hinnen gehen und nicht des Umganges mit dem Göttlichen teilhaft werden kann, sondern bald wieder in einen Leib zurückkehren muß.

Einwendungen des Simmias und Kebes (c. 35—48).

Nach diesen Ausfürungen des Sokrates herrscht in dem ganzen Kreise durch lange Zeit tiefes Schweigen. Dann aber bringen Simmias und Kebes, von Sokrates ermuntert, einige Bedenken gegen den eben gehörten Beweis vor. Simmias meint, das Verhältniß zwischen Leib und Seele, wie Sokrates es beschrieben habe, gleiche dem zwischen einer Leier und der in ihr enthaltenen Harmonie; letztere sei unsichtbar, schön und göttlich, die Leier selbst aber körperlich, zusammengesetzt und dem sterblichen verwandt. Dennoch könne die Harmonie nicht fortdauern, wenn die Leier zerbrochen oder die Saiten zerrißen seien und ein gleiches müße von der Seele gelten, welche als Harmonie des Leibes zu betrachten sei. Kebes erhebt eine andere Einwendung. Er nimmt zwar als erwiesen an, daß die Seele weit dauerhafter sei als der Leib, doch folge daraus noch nicht, daß sie unsterblich sei. Denn sowie der Mensch wärend seines Lebens viele Kleider überdaure und doch von einem letzten Kleide überdauert werde, so könne vielleicht auch die Seele zwar viele Leiber über-

Digitized by Google

dauern, endlich aber doch von einem letzten Leibe, in welchen sie eingehe, überdauert werden und bei deßen Tode gänzlich untergehen.

Diese Einwendungen rufen in dem ganzen Kreise Bestürzung hervor. Nur Sokrates behält seine volle Ruhe und setzt zunächst auseinander, daß man durch Einwürfe gegen eine Behauptung sich nicht dürfe zur Geringschätzung und zum Haße wißenschaftlicher Untersuchungen verleiten laßen. Sowie man die Menschen nicht haßen dürfe, wenn man auch Einen oder Viele als unzuverläßig erfunden habe, ebenso wenig dürfe man alle wißenschaftliche Untersuchung verwerfen, weil etwa manche Sätze sich bei genauerer Betrachtung als unhaltbar erweisen. Dieß vorausgeschickt widerlegt Sokrates zunächst den Simmias durch drei Gegengründe. Die Ansicht, daß die Seele nur die Harmonie des Leibes sei, widerstreite vor allem dem von Simmias anerkannten Satze, daß alles Lernen Erinnerung sei, denn aus diesem folge, daß die Seele schon vor der Geburt gewesen sei, unmöglich aber könne die Harmonie früher sein als das Instrument, dem sie innewohne. — Ferner könnte man, wenn die Seele nur eine Harmonie wäre, von Tugend und Laster keine rechte Vorstellung gewinnen, denn man müßte die Tugend etwa als eine Harmonie der Harmonie und das Laster als eine unharmonische Harmonie ansehen. Ja man käme schließlich darauf hinaus, daß alle Seelen gleich tugendhaft seien und keine am Laster Anteil habe; denn jede Seele sei ebenso sehr Seele wie jede andere und müßte daher auch ebenso sehr Harmonie sein wie jede andere. — Endlich sei die Harmonie immer abhängig von den Zuständen des Instrumentes, wärend umgekehrt dem Leibe gegenüber die Seele das gebietende sei und ihn oft zwinge das seinen Neigungen entgegengesetzte zu tun. — Diesen Gründen gegenüber erklärt Simmias seine Einwendungen nicht aufrecht halten zu können und Sokrates wendet sich zu Kebes.

Die Wichtigkeit der nun folgenden Ausfürungen wird von Platon neuerlich dadurch hervorgehoben, daß er den Sokrates die Einwürfe des Kebes ausfürlich wiederholen und hierauf einige Zeit sich bedenken läßt, bevor er die Erörterung wieder aufnimmt. Es sei keine verächtliche Einwendung, sagt er dann,

Digitized by Google

welche Kebes erhoben habe und er müße aus Anlaß derselben auf die allgemeinen Ursachen des Entstehens und Vergehens zurückgehen. Zunächst giebt nun Platon-Sokrates eine einleitende Übersicht des Bildungsganges, den er in diesen Fragen durchgemacht habe. Er sei in seiner Jugend ein großer Freund der Naturkunde gewesen und habe damit begonnen, die Dinge so zu betrachten, wie sie den Sinnen sich darstellen, habe aber auf diesem Wege keine befriedigenden Aufschlüße über die Ursachen alles Geschehens finden können. Da habe er von der Lehre des Anaxagoras gehört, welcher zufolge alles durch Vernunft geordnet sei, und habe das Buch dieses Philosophen zur Hand genommen in der frohen Hoffnung daraus zu erfaren, daß alles aus Vernunftgründen so sei, wie es sei und wie es für jedes Ding am besten sei. Diese Hoffnung aber habe ihn schwer getäuscht, denn Anaxagoras erkläre die Dinge nicht aus vernünftigen sondern aus mechanischen Ursachen und füre Luft und Äther und Waßer als Gründe an. Da habe denn Sokrates selbst einen Erklärungsversuch unternommen, indem er nicht mehr mit den Sinnen sondern mit den Gedanken an die Dinge herangetreten sei. Diese Bemerkungen bilden den Übergang zu dem

Vierten Beweise
(c. 49—56).

für die Unsterblichkeit der Seele.

An die Spitze desselben stellt Sokrates den Satz, daß es ein an sich Schönes, an sich Großes, überhaupt ein Wesen an sich der Dinge gebe. Ausgehend von dieser Anname, färt er fort, haben wir die Ursachen für die Zustände und das Verhalten der Dinge nicht mehr in dem, was in die Sinne fällt, sondern nur in dem Teilhaben der Dinge an dem Wesen an sich oder an den Ideen zu suchen. Dieses Teilhaben mag man als Anwesenheit oder Gemeinschaft oder wie immer auffaßen, dieß mag unentschieden bleiben, aber festhalten müßen wir, daß wenn wir ein Ding schön nennen, wir nicht sagen dürfen, es sei schön, weil es etwa eine blühende Farbe habe (denn dieselbe Farbe könnte an einem anderen Dinge häßlich sein), sondern weil es teilhabe an der Idee des Schönen. Demzufolge wenn ein Mensch

Digitized by Google

größer ist als ein anderer und kleiner als ein dritter, werden wir nicht mehr sagen, er sei größer als jener, weil er ihn um einen Kopf überrage und kleiner als dieser, weil er um einen Kopf unter ihm zurückbleibe, sondern weil ihm in Beziehung auf jenen Größe, in Beziehung auf diesen Kleinheit zukomme. In dieser Weise kann der Mensch wie jedes andere Ding an entgegengesetzten Ideen teilhaben und auch aus einem Zustande in den entgegengesetzten übergehen. Anders aber steht es mit den Ideen selbst. Die entgegengesetzten Ideen können niemals an einander teilhaben oder in einander übergehen, niemals kann die Größe an sich zur Kleinheit oder die Kleinheit zur Größe werden, sondern sie müßte, wenn etwas dergleichen ihr begegnen wollte, entweder ganz untergehen oder aus dem Wege gehen. Nun giebt es aber Dinge, welche mit gewißen Ideen in so inniger und untrennbarer Verbindung stehen, daß auch sie die entgegengesetzte Idee nicht annemen können. So ist z. B. die Dreizal mit der Idee der Ungeradheit so innig verbunden, daß sie die Geradheit nie annemen kann. Ein solches Ding ist auch die Seele, sie ist mit der Idee des Lebens untrennbar verbunden, denn sie ist es, welche dem Leibe das Leben giebt und überhaupt allem, deßen sie sich bemächtigt, das Leben mitbringt. Die Seele kann daher den Tod nie annemen d. h. sie ist unsterblich. Daraus würde jedoch vielleicht noch nicht folgen, daß sie auch unvergänglich sei, denn es bliebe etwa noch die Möglichkeit, daß sie wenn der Tod den Menschen antritt, gänzlich untergehe, sowie der Schnee, der die Idee der Wärme nie annemen kann, untergeht (nämlich als Schnee untergeht), wenn die Wärme sich ihm nähert. Allein für die Seele besteht die Möglichkeit des Unterganges nicht, denn wenn irgend etwas, so muß gewiß Gott und die Idee des Lebens selbst als unvergänglich anerkannt werden. Somit ist die Seele unsterblich und unvergänglich.

Dieser Beweisfürung stimmen zwar Kebes und Simmias zu, der letztere aber mit dem Vorbehalt, daß er wegen der Größe des Gegenstandes und in Anbetracht des menschlichen Unvermögens noch immer einigen Zweifel an dem gesagten aufrechthalten müße; Sokrates bestärkt ihn in dieser Gesinnung und fordert beide auf, die ganze Frage bis in ihre ersten Voraussetzungen

Digitized by Google

aufs neue zu prüfen, bis sie sich darüber völlig klar geworden seien.

Im Anschluße hieran giebt Sokrates (c. 57—63) eine mythische und äußerst phantastische Beschreibung des Weltgebäudes sowie der Vergeltung nach dem Tode, welche den unheilbaren Frevlern die ewige, den heilbaren die zeitweise Verbannung in den Tartaros, den Gerechten aber ein von aller Leiblichkeit befreites seliges Leben bringe. Er schließt diese Darstellung mit der Bemerkung, es zieme wol einem vernünftigen Manne nicht zu glauben, daß dieß sich durchaus so verhalte, wie er es beschrieben habe; daß es aber ungefär so oder ähnlich mit der Seele und ihren Wohnungen sich verhalten möge, dieß zu glauben und daraufhin sein Leben zu ordnen dürfe ein vernünftiger Mann wol wagen.

Die Scheidestunde ist gekommen. Sokrates verabschiedet sich von Weib und Kind, die er zu diesem Ende nochmals zu sich berufen hatte, dann leert er ohne abzusetzen den Becher und weist die Freunde, die hierüber in laute Wehklage ausbrechen, mit sanften Worten zur Ruhe. Da die Todesstarre schon den Unterleib ergriffen hat, erinnert er den Kriton noch daran dem Asklepios den ihm gelobten Hahn zu opfern. Auf eine weitere Frage des Kriton antwortet er nicht mehr, seine Seele war zu guten Göttern und weiseren Menschen enteilt.

Digitized by Google

Zur Erläuterung.

I. Die ethische Lehre des Phädon.

Gegenüber den umfaßenden Erörterungen, welche im Phädon der Unsterblichkeitsfrage gewidmet sind (c. 14—67), nemen die ihnen vorangehenden Ausfürungen (c. 3—13) einen so bescheidenen Raum ein, daß man sich leicht versucht fülen kann diese nur als Einleitung zu jenen anzusehen. Diese Auffaßung stellt sich aber bei näherer Betrachtung als nicht zutreffend heraus. Den Inhalt des ersten Abschnittes bildet im wesentlichen die Darlegung des Satzes, daß der Philosoph, die Nichtigkeit des Erdenlebens erkennend, seine Hoffnung nur auf den Tod setzen kann. Diese Darlegung ist durchaus selbständig und von der Unsterblichkeitsfrage unabhängig. Ob die Seele fortbesteht oder nicht, das Erdenleben gilt dem Philosophen in allen Fällen als nichtig, weil er, solange die Seele mit dem Übel des Leibes behaftet ist, nicht zur Erkenntniß der Wahrheit kommen kann. Dieß ist deutlich ausgesprochen in dem Satze, welchen man als den Angelpunkt der beiden Abschnitte des Werkes betrachten kann (p. 66 E): „Denn wenn es nicht möglich ist mit dem Leibe irgend etwas rein zu erkennen, so kann nur eines von beiden (*δυοῖν θάτερον*) stattfinden, daß wir entweder nie zum Wißen gelangen oder erst nach dem Tode.“ Die Frage, welcher von diesen beiden Fällen eintreten wird, bleibt im ersten Abschnitt offen, erst der zweite Abschnitt versucht auf verschiedenen Wegen, aber wiederum ganz selbständig den Nachweis zu füren, daß der Tod dem Philosophen dasjenige bringen wird, was ihm das Leben versagt, und daß mithin die Hoffnung, welche er auf den Tod setzt, keine eitle ist. So hat demnach jeder der beiden Abschnitte sein selbständiges Problem, der erste beschäftigt sich mit dem Erdenleben

Digitized by Google

und dem Verhalten, welches dem Menschen auf Erden geziemt, der zweite mit den Aussichten, welche sich ihm nach Vollendung des Erdenlebens eröffnen. Es ist klar, daß diese beiden Probleme mit einander innig zusammenhangen und sich gegenseitig ergänzen. Denn wenn das Erdenleben dem Menschen für die Erlangung seines Zieles wertlos oder vielmehr hinderlich ist, so wird er notwendig darauf hingewiesen seine Bestimmung in einem anderen Zustande als dem irdischen zu suchen, und umgekehrt, wenn die Seele ewig ist, so kann das kurze Erdenleben nicht ihr wahres Sein darstellen. Aber diese gegenseitige Ergänzung und Bestätigung erhält gerade dadurch ihre Bedeutung, daß die Beweisfürung in beiden Abschnitten eine selbständige ist.

Um seine erste Aufgabe zu lösen d. h. um die richtige Schätzung des Erdenlebens zu gewinnen stellt Platon ein Ziel des menschlichen Strebens auf und untersucht, wie weit der Mensch durch das Erdenleben in der Erreichung dieses Zieles gefördert werde. Daß das allgemeine Ziel des menschlichen Strebens die Glückseligkeit oder der Besitz des Guten sei, diesen Standpunkt hält Platon auch im Phädon unverrückt fest. Gleich im Eingange seiner Ausfürungen (p. 63 E) erklärt Sokrates, der Mann, welcher wahrhaft philosophisch gelebt habe, dürfe hoffen im Jenseits die größten Güter zu erlangen (ἐκεῖ μέγιστα οἴεσθαι ἀγαθά) und ähnliche Äußerungen sind in großer Zal durch das ganze Werk verstreut. Platon bestimmt aber im Phädon das Ziel des menschlichen Strebens noch genauer: es besteht in der Erkenntniß der Wahrheit[1]) und da wir zu dieser nur durch reine Denktätigkeit (φρόνησις) gelangen können, so wird auch die letztere von Platon wiederholt als der eigentliche Gegenstand unseres Begehrens bezeichnet. Die Denktätigkeit aber ist Sache der Seele, mit dem Leibe d. h. mit den Sinnen werden wir nie etwas klar erkennen, der Leib fürt die Seele nur irre und raubt ihr überdieß durch seine Bedürfnisse die zum Denken nötige Muße. Die Erreichung unseres Zieles ist daher wenn überhaupt nur in einem leiblosen Zustande möglich, der Leib ist ein Hinderniß für unser Streben

[1]) S. insbesondere p. 66 B: „Solange wir noch den Leib haben, werden wir nie befriedigend erlangen, wonach wir begehren, dieß aber, sagen wir, sei das Wahre.“ Ebenso p. 67 A, p. 68 A, p. 81 A u. s. w.

Digitized by Google

und der Zustand, in welchem wir notwendig mit dem Leibe behaftet sind, oder das Erdenleben ist ein übler Zustand, auf deßen Forterhaltung der Philosoph keinen Wert legen kann, von welchem er vielmehr wünschen muß befreit zu werden.

Auf Grund dieser Bewertung des Menschenlebens, welche in solcher Bestimmtheit und mit so eigentümlicher Begründung in keinem anderen seiner Gespräche sich findet, gelangt Platon zu einer neuen Auffaßung der Tugend und einem neuen ethischen Grundgesetze, welches für den Standpunkt des Phädon besonders bezeichnend ist. Tugend ist immer diejenige Handlungsweise, welche geeignet ist das Gute zu verwirklichen und da Platon im Phädon das Gute ganz anders bestimmt als bisher, so muß auch die Tugend einen anderen Inhalt bekommen. Die Bedeutung der neuen Tugendlehre wird am klarsten hervortreten, wenn wir, der von Platon selbst gegebenen Andeutung folgend, zunächst einen Rückblick auf die Darstellung im Protagoras nemen. In diesem Gespräche hatte Platon den Grundsatz aufgestellt, daß man bei jeder Handlung die angenemen und unangenemen Folgen gegen einander abwägen und die Handlung nur dann verrichten solle, wenn die angenemen Folgen überwiegen. Gegen diese Theorie wendet sich nun Platon im Phädon mit der größten Entschiedenheit. Eine Gesinnung, sagt er hier, welche die Handlungsweise nach dem Lustertrage bestimmt, ist knechtisch und die Handlungen, welche aus ihr hervorgehen, können höchstens den Anschein der Tugend haben; in Wahrheit aber ist eine solche Handlungsweise sittlich wertlos und steht mit dem Laster auf Einer Stufe. Denn wer der gewöhnlichen Meinung folgend den Tod für ein Übel und zwar für ein großes Übel hält, der muß notwendig den Wunsch haben ihm zu entgehen; wenn er trotzdem unter Umständen bereit ist sein Leben hinzugeben, so kann dieß ganz allein deswegen geschehen, weil er fürchtet im anderen Falle ein noch größeres Übel wie z. B. die Verachtung seiner Mitbürger erdulden zu müßen. Der letzte Beweggrund seines Handelns ist also die Furcht und da das Handeln aus Furcht das Wesen der Feigheit bildet, so ist die Tapferkeit im gewöhnlichen Sinne des Wortes ihrem innersten Wesen nach von der Feigheit nicht verschieden. Ganz ähnlich beweist Platon, daß die gewöhnlich so-

Digitized by Google

genannte Besonnenheit ihrem Wesen nach von der Lüsternheit nicht verschieden sei, denn sie verzichte auf manche Lust nur deswegen, um einer anderen, welche ihr als die größere gilt, habhaft zu werden. Demnach gehen auch Tapferkeit und Besonnenheit im gewöhnlichen Sinne dieser Worte nur darauf aus, dem Leibe und dem irdischen Wolbehagen zu dienen. Da aber dem gesagten zufolge der Leib und das durch ihn bedingte Erdenleben überhaupt ein Übel ist, kann nur diejenige Gesinnung echte Tugend sein, welche Lust und Unlust gänzlich außer Betracht läßt und nur das Eine Ziel verfolgt die Seele von aller Rücksicht auf den Leib und seine Begehrlichkeit zu reinigen: echte Tugend ist Reinigung von der Leiblichkeit (p. 69 B, C). Platon kommt auf diese Gedanken im zweiten Abschnitt des Phädon (c. 32—34) zurück und fürt sie hier noch etwas weiter aus. Der Philosoph, sagt er hier, ist nicht deswegen tapfer oder enthaltsam, weil er Schmach oder Verarmung fürchtet, sondern weil er weiß, daß aus der Nachgiebigkeit gegen den Leib und deßen Begehrlichkeit für ihn das größte von allen Übeln entsteht; dieses aber ist, daß durch solche Nachgiebigkeit die Seele immer fester an den Leib gebunden und gleichsam an ihn angenagelt wird, so daß sie des Leibes voll von hinnen geht und unteilhaft bleibt des Umganges mit dem Göttlichen, wärend die reine Seele zum Göttlichen gelangt und vom Leibe und allem menschlichen Übel erlöst ein glückseliges Leben fürt (p. 81 A, p. 114 C).

Was diesen Ausfürungen ihr unterscheidendes Merkmal giebt, ist die verneinende Haltung, welche Platon gegen die leibliche Seite der menschlichen Natur einnimmt. Der Leib gilt ihm als die Quelle alles Bösen auf Erden, die verschiedenen Leidenschaften und Einbildungen mit ihren schlimmen Folgen, ja selbst Kriege und Revolutionen entstehen nur um des Leibes willen (p. 66 E) und insbesondere ist er ein schweres Hinderniß der Denktätigkeit. Darum sind Lust und Unlust, welche die Seele noch stärker an den Leib binden, nicht nur etwas gleichgiltiges sondern geradezu schädlich und der Philosoph darf sie nicht nur nicht unter die Bestimmungsgründe seines Handelns aufnemen, sondern er muß beiden soviel irgend möglich aus dem Wege gehen (p. 83 B). Die Moral, welche Platon hier verkündet ist also eine streng

Digitized by Google

asketische, das ethische Grundgesetz des Phädon lautet: Besiege den Leib, denn nur so kannst du die Seele befreien und dereinst im Jenseits des Wahren und Göttlichen teilhaft werden.

Die Ansichten Platons haben mithin auf diesem Gebiete eine tiefgreifende Wandlung erfaren. Daß die Ausfürungen des Phädon eine direkte Verwerfung der im Protagoras verkündeten Lehre enthalten, ist soeben bemerkt worden. Über den Standpunkt des Protagoras war aber Platon schon im Gorgias wesentlich hinausgeschritten, indem er in diesem Werke nachwies, daß die Lust wegen ihrer Unreinheit und Flüchtigkeit nicht das Gute sein könne; immerhin aber hatte er im Gorgias neben der schlechten Lust auch unschädliche Lust anerkannt und das Unrechtleiden ausdrücklich für ein Übel erklärt. Im Phädon endlich tut er den letzten Schritt, der in dieser Richtung möglich ist, indem er die Lust ohne Ausname für schlechthin böse erklärt. Die Steigerung lautet also auf ihren kürzesten Ausdruck gebracht wie folgt: die Lust ist das Gute (Protagoras), die Lust ist nicht das Gute (Gorgias), die Lust ist das Böse (Phädon). Der Denkfortschritt, welcher sich hierin kundgiebt, ist zugleich ein bestimmtes Zeugniß für die Reihenfolge der drei Werke.

Allein trotz der großen Verschiedenheit dieser drei Standpunkte läßt schon diese Nebeneinanderstellung derselben erkennen, wie jeder folgende sich aus dem vorhergehenden entwickelt hat. Es wird sich aber weiterhin zeigen, daß sie noch immer manches gemeinsame haben und daß sie insbesondere sämmtlich auf demselben Boden ruhen: auf dem der heteronomischen Moral. Zu diesem Ende ist der Vergleich mit dem Protagoras und Gorgias noch etwas weiter zu verfolgen.

Platon hatte im Protagoras und ebenso schon im Laches die Tapferkeit definirt als das Wißen, was man zu fürchten habe und was nicht. Danach ist die Tapferkeit nicht minder als die Feigheit eine Art von Furcht, der Unterschied aber ist der, daß die Furcht des Tapferen die rechte, die des Feigen die verkehrte ist. Diese Definition wird jetzt von Platon als paradox erklärt, die Tapferkeit darf nicht als eine Art von Furcht aufgefaßt werden, eine Gesinnung, welche sich auf Furcht gründet, kann höchstens dasjenige ergeben, was man im gemeinen Sprachgebrauche als

Digitized by Google

Tapferkeit und Tugend bezeichnet (die δημοτικὴ καὶ πολιτικὴ ἀρετή p. 82 A), was aber in Wahrheit diesen Namen nicht verdient. Echte Tapferkeit darf von Furcht nichts wißen, der Weise handelt nie aus Furcht sondern immer nur aus Einsicht, denn er fürchtet weder Schmach noch Verarmung noch irgend etwas, das dem Leibe widerfaren kann, solange nur die Seele unbeschädigt bleibt.

Bei der Würdigung dieser Ansicht muß man ein naheliegendes Mißverständniß vermeiden. Da der Weise alles das für ein Übel hält, was die Seele an den Leib feßelt, so könnte man meinen, daß auch er gewißen Dingen nur deswegen aus dem Wege gehe, weil er fürchte durch sie an seiner Seele beschädigt zu werden, daß mithin auch seiner Handlungsweise eine Art von Furcht zu Grunde liege und daß der Versuch Platons die Furcht aus den Beweggründen des menschlichen Handelns hinauszuweisen mißlungen sei. Allein dem ist nicht so. Der Weise im Sinne des Phädon d. h. derjenige, welcher ganz und gar von der Nichtigkeit und Schädlichkeit des Leibes und des Erdenlebens durchdrungen ist und sich daher schon wärend der Dauer desselben soviel als möglich davon loszumachen sucht, ist tatsächlich über die Furcht erhaben, wärend derjenige, welcher den irdischen Zustand als etwas wesentliches und daher jede Beeinträchtigung oder gar den Verlust desselben als ein Übel ansieht, der Furcht nie entgehen kann. Die Furcht ist nämlich die Vorempfindung gegenüber einem Übel, von welchem man betroffen werden kann (προσδοκία κακοῦ Lach. p. 198 B, Prot. p. 358 D) und diese Empfindung kann nur die der Scheu oder des Entfliehenwollens sein, denn dem Übel sucht jeder Mensch kraft seiner Natur zu entgehen. Der Nichtphilosoph nun ist immer von allerhand Übeln bedroht, denn er kann bei aller Vorsicht sich niemals gegen die von seiner Macht unabhängigen äußeren Einflüße sicherstellen, welche durch Krankheit, Tod und andere sogenannte Übel sein irdisches Wolsein beeinträchtigen können; er kann insbesondere, wie Platon im Gorgias des weiteren auseinandersetzt, sich niemals ausreichend gegen das Übel des Unrechtleidens schützen. Und wenn er mit all derjenigen Tapferkeit, welche auf diesem Standpunkte erreichbar ist, eines dieser Übel auf sich nimmt, so tut er dieß, wie Platon mit Recht sagt, aus dem Grunde, weil er

Digitized by Google

den Zustand, welchem er sonst anheimfallen würde, für einen noch übleren ansieht. Der Nichtphilosoph kann also überhaupt dem Übel nie entgehen, er hat immer nur zwischen zwei Übeln zu wälen und wird naturgemäß dasjenige wälen, welches er für das geringere hält; seine Handlungsweise wird nicht bestimmt durch die Anziehung, welche der von ihm erwälte Zustand, sondern durch die Abstoßung, welche der andere Zustand auf ihn übt. Ganz anders hingegen der Weise im Sinne des Phädon. Dieser ist dem Übel schlechterdings unzugänglich, denn was nur seinen irdischen Zustand berürt, ist für ihn kein Übel, seiner Seele aber können eben infolge seiner Denkungsweise alle äußeren Einflüße und Lockungen nichts anhaben. Wenn er also mutig in den Tod geht, so geschieht dieß nicht darum, weil er die Schmach der Feigheit oder das Leben in der Gefangenschaft und Sklaverei noch mehr fürchtet als den Tod — denn diese äußeren Zustände sind für ihn keine Übel — sondern darum, weil der Tod ihm nicht nur etwas gleichgiltiges sondern geradezu die langersehnte Befreiung aus den Banden des Leibes ist. Seine Handlungsweise wird daher nicht durch irgend eine Abstoßung sondern nur durch die Anziehung bestimmt, welche das ihm vorschwebende Ziel, die Erkenntniß der Wahrheit in einem rein seelischen Leben, auf ihn ausübt. Ebenso verhält es sich mit der Besonnenheit des Weisen. Der Weise im Sinne des Phädon wird nicht, wie der Protagoras vorschreibt, die Handlungen nach ihrem Lustertrage mit einander vergleichen und die kleinere Lust der größeren opfern, denn für ihn kann eine Lust niemals Gegenstand des Strebens sein und er wird ihnen allen aus dem Wege gehen, weil er sie als bloßes Zugehör des Erdenlebens verachtet; seine Handlungsweise wird also auch hier nur durch sein Trachten nach Befreiung der Seele von den Banden des Leibes bestimmt. Die Tugend des Weisen, wie ihn der Phädon definirt, entsteht also weder aus Furcht noch aus wolberechnetem Streben nach Lust sondern in Wahrheit aus reiner Einsicht oder Denktätigkeit (*μετὰ φρονήσεως* p. 69 B). Der ethische Grundgedanke des Phädon läßt sich mithin auch in folgende Formel bringen: Der Weise muß seinen Leib besiegen, weil dieß das einzige Mittel ist um unfehlbar dem Übel zu entgehen.

Digitized by Google

Es ergiebt sich hieraus nicht nur die Verschiedenheit sondern auch die Verwandtschaft zwischen dem Phädon und dem Protagoras. Die Tugend ist noch immer eine Erkenntniß, ein Wißen geblieben und man kann sie auch jetzt noch als das Wißen des Guten und Bösen definiren, wie Platon schon im Laches (c. 29) getan hatte. Allein das Gute hat seinen Inhalt verändert und damit ist freilich auch der Inhalt dieser Definition ein anderer geworden. Hingegen ist die Definition der Tapferkeit als Erkenntniß des furchtbaren und nichtfurchtbaren auf dem Standpunkte des Phädon nicht mehr haltbar, denn das Böse hat aufgehört ein Gegenstand der Furcht zu sein; der Weise wird freilich das Böse meiden, aber er wird es nicht deswegen meiden, weil er das Böse fürchtet, sondern weil er das Gute sucht. Was im Laches und Protagoras als Tapferkeit definirt wird, ist nur die Tapferkeit des gewöhnlichen Sprachgebrauches, die δημοτικὴ ἀρετή, aber nicht die Tugend des Weisen.

Wesentlich anders als zum Protagoras verhält sich der Phädon zum Gorgias. Bezeichnend hiefür ist schon der Umstand, daß die philosophische Unterhaltung im Phädon von der ausdrücklichen Bestätigung eines der Hauptsätze des Gorgias ihren Ausgang nimmt. Die ersten Worte, welche Sokrates an die soeben bei ihm eingetretenen Freunde richtet, sind eine Äußerung über das Wesen der Lust. Die Erleichterung, welche er über die Abname der Feßel von seinem Bein empfindet, veranlaßt ihn zu der Bemerkung, wie wunderlich Lust und Unlust an einander geknüpft seien, so daß man der einen nicht habhaft werden könne ohne die andere mitzunemen. Eben diese Unreinheit der Lustempfindung hatte im Gorgias den Hauptbeweisgrund für den Satz gebildet, daß die Lust nicht das Gute sei und an diesen anschließend hatte Platon weiter ausgefürt, daß das Gute nur in einer reinen vom Übel unberürten Glückseligkeit bestehen könne, welche aber auf Erden nicht erreichbar sei und daher dem Menschen erst im Jenseits zu Teil werden könne. Zur Bedingung dieser Glückseligkeit hatte Platon die Übung der Gerechtigkeit und Besonnenheit gemacht; da er aber einen ursächlichen Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit nicht herzustellen vermochte, sah er sich genötigt die mangelnde ursächliche

Digitized by Google

Verbindung durch den Ausspruch eines mythischen Totengerichtes zu ersetzen. In allen diesen Richtungen weist der Phädon eine Fortentwickelung aber nicht einen Widerspruch gegenüber dem Gorgias auf. Dieß gilt vor allem von der Bestimmung des obersten Zieles der menschlichen Entwickelung. Gemeinsam ist beiden Werken der leitende Gedanke, daß es zum Wesen des Guten gehöre mit dem Übel keine Gemeinschaft zu haben. Diese Bestimmung ist allerdings zunächst nur eine negative und über diese ist Platon im Gorgias nicht hinausgekommen; selbst in dem phantasiereichen Schlußmythos weiß er von der Glückseligkeit, die er dem Gerechten in Aussicht stellt, nichts anderes zu sagen als daß sie ein Zustand sonder Übel sei (*ἐκτὸς κακῶν* Gorg. p. 523 B). Allein indem er ausfürlich dartut, daß dieser Zustand auf Erden nicht zu verwirklichen sei und daher in das Jenseits verlegt werden müße, hat er das dießseitige Leben zum jenseitigen in einen Gegensatz gebracht, auf deßen Grund eine genauere Bestimmung des letzteren und somit der des Gerechten harrenden Glückseligkeit sich von selbst ergab. Denn das jenseitige Leben unterscheidet sich vom dießseitigen vor allem dadurch, daß die Seele den Leib auf Erden zurückläßt und fortan ein leibloses Dasein fürt, und wenn sie erst in diesem leiblosen Zustande der reinen Glückseligkeit teilhaft werden kann, so folgt daraus, daß der Leib das Hinderniß der Glückseligkeit und die Quelle des Übels ist. Da aber ferner die der Seele eigentümliche Tätigkeit im Denken besteht, so ergiebt sich weiter, daß ihr leibloser Zustand nur ein Zustand reiner Denktätigkeit und der durch diese vermittelten Erkenntniß sein kann. Hiemit sind aber die Grundlinien der Tugendlehre des Phädon gegeben. Denn wenn der Leib die Quelle des Übels ist, so kann die Tugend des Menschen nur darin bestehen den Leib zu besiegen und mit diesem Tugendgesetz ist zugleich ein gewißer Causalnexus zwischen Tugend und Glückseligkeit hergestellt, denn das Streben den Leib zu besiegen erscheint nunmehr als das direkte Hinarbeiten auf den Zustand leibloser Glückseligkeit. Völlig ausreichend ist freilich auch dieser Causalnexus nicht und Platon ist daher auch im Phädon genötigt seiner Lehre einen mythischen Abschluß zu geben und den Gedanken eines Totengerichtes festzuhalten, welches den Abge-

Digitized by Google

schiedenen je nach ihrem irdischen Tun Glückseligkeit oder Verdammniß zuteilt.

Die Tugendlehre des Phädon stellt sich demnach auf allen Punkten als eine Fortfürung der im Gorgias ausgesprochenen Gedanken dar; zugleich aber enthält sie eine neue Bestätigung und tiefere Begründung des dem Protagoras und Gorgias zu Grunde liegenden Lehrsatzes von der Einheit der Tugend. Denn in der neu gefundenen Begriffsformel der Tugend verschwinden noch viel vollständiger als in der früheren die Unterschiede der Einzeltugenden. Wärend nach der früheren Auffaßung Platons die Tugend zwar auch nur Eine war, welche sich aber auf verschiedenen Gebieten des Lebens zu betätigen hatte und daher in verschiedenen Formen zur Erscheinung kam, giebt es jetzt für die Betätigung der Tugend nur Ein Gebiet: den Kampf der Seele mit der Leiblichkeit; tugendhaft ist, was mit Denken und Einsicht (*μετὰ φρονήσεως* p. 69 B) geschieht d. h. was die Seele über den Leib erhebt, alles andere ist verwerflich. Und hiemit verschwindet auch die Mehrheit von Gütern, welche Platon auf seinen früheren Standpunkten noch hatte gelten laßen. Auf dem Standpunkte des Phädon ist es nicht mehr gestattet Gesundheit, Schönheit, Reichtum u. s. w. Güter zu nennen, wie Platon noch im Gorgias tut (Gorg. p. 467 E), es giebt jetzt nur Ein Gut: die reine Denktätigkeit der Seele, die *φρόνησις*. Man erkennt aus alledem deutlich, daß die ethischen Lehren des Phädon sich mit denjenigen einer anderen sokratischen Schule, gegen welche Platon sonst sich ablehnend verhielt, der kynischen nahe berüren und wir haben demnach hier einen interessanten Beleg des Gedankenprozesses, durch welchen die Lehren des Sokrates in Einseitigkeit umschlagen konnten.

Dem gesagten zufolge ist die Tugendlehre des Phädon bei all ihrer unterscheidenden Eigenart doch nur der Endpunkt einer Entwickelung, deren Anfänge schon im Laches und Protagoras enthalten sind. Dem entsprechend hat Platon auch im Phädon trotz der überstrengen Anforderungen, welche er hier an den Philosophen stellt, den Boden der heteronomischen Moral nicht verlaßen. Das Gesetz, welches er im Gorgias ausspricht (Gorg. p. 468 C f.), daß alle unsere Handlungen nicht um ihrer selbst sondern um eines Zweckes

Digitized by Google

willen geschehen, gilt auch im Phädon. Auch hier ist die Tugendübung nicht Zweck sondern Mittel. Der Weise unterdrückt seinen Leib, nicht um ihn unterdrückt zu haben sondern um sich vom Übel zu befreien und glückselig zu werden und um nicht nach dem Tode abermals in einen Leib zurückkehren zu müßen. „Dieß ist es," sagt Platon (p. 83 E), „um des willen die echten Wißbegierigen sittsam und tapfer sind und nicht weshalb die Leute sagen." Damit ist klar ausgesprochen, daß Platon ein Handeln nur um des Handelns willen nicht anerkennt und daß er auch im Phädon das Gute nur im Sinne des für uns Guten versteht. In diesem Sinne hatte er jederzeit den Satz verteidigt, daß der Mensch seiner Natur nach notwendig das Gute und nichts als das Gute liebe (Prot. p. 358 E, Gastm. p. 205 E) und in diesem Sinne bleibt der Satz auch im Phädon aufrecht. Nur ist das Gute, welches wir begehren, ein anderes geworden. Im Protagoras war es die Lust, im Gorgias die vom Übel unberürte aber im übrigen nicht näher bestimmte Glückseligkeit, nach dem Gastmal sollte die Anschauung der ewigen Schönheit das Ziel unseres Strebens sein und uns das Leben lebenswert machen, nach dem Phädon endlich giebt es kein lebenswertes Erdenleben, sondern das Ziel des Philosophen ist das durch den Tod vermittelte reine Seelenleben, welches zur Erkenntniß der Wahrheit fürt. Nur darf man aus dieser verschiedenen Bestimmung des Guten nicht etwa schließen, daß Platons Denken in dieser Richtung ein unstätes, sprunghaftes gewesen sei. Vielmehr ist auch hier eine streng gesetzmäßige Entwickelung zu beobachten. Am unvollkommensten ist die Bestimmung des Guten im Protagoras. Da in diesem Werke die Lust das Gute, die Unlust das Böse ist, so kann es hier ein reines unvermischtes Gutes überhaupt nicht geben, sondern es liegt im Begriffe des Guten, daß es immer mit dem Bösen oder der Unlust Gemeinschaft haben muß. Daher kann uns Platon im Protagoras auch nur anweisen unsere Handlungen so einzurichten, daß sie den möglichsten Überschuß an Lust über die Unlust gewären d. h. daß das Gute mit dem möglichst geringen Zusatz von Bösem vermengt sei; ganz vermieden aber kann dieser Zusatz nicht werden. Über diesen Standpunkt hinaus tut Platon den ersten entscheidenden Schritt im Gorgias, indem er hier den

Digitized by Google

Begriff des reinen mit dem Übel unvermengten Guten aufstellt, welchen er fortan unverrückbar festhält. Von dieser negativen Bestimmung geht er weiter dazu über, dem Begriffe des Guten einen positiven Inhalt zu geben. Allein wenn er diesen einmal als die ewige Schönheit und ein andermal als die ewige Wahrheit bezeichnet, so liegt hierin nicht eine Verschiedenheit des Inhaltes sondern nur eine Verschiedenheit der Betrachtungsweise. Das oberste Gut muß seinem Wesen nach ebensowol vollendete Schönheit wie vollendete Wahrheit sein. Alles gerechte ist schön, alles schöne ist gut, alles gute ist nützlich hatte Platon schon im Gorgias (insbes. c. 32 und 33) ausgefürt, und im Gastmal, wo das höchste Gut in Gestalt der ewigen Schönheit erscheint, sagt er ausdrücklich, daß derjenige welcher die ewige Schönheit erschaut, das Wahre berürt und darum auch Wahres hervorbringen wird (Gastm. p. 212 A). Und wenn wir endlich vorgreifend einen Blick auf die berühmte Darstellung des Guten in den Büchern vom Staate werfen (VI c. 18 und 19), so finden wir, daß auch hier das Gute mit dem Wahren und Schönen in untrennbaren Zusammenhang gebracht ist. Erkenntniß und Wahrheit, sagt hier Platon, sind zwar, so schön sie auch sind, doch noch nicht das Gute selbst, sie sind aber ein Sprößling des Guten und nach dem Guten geartet (ἀγαθοειδής), dem Guten selbst aber kommt eine Schönheit zu, welche die des Wahren noch übertrifft (Staat VI p. 508 E, 509 A).

Wenn es nun schon nach dem bisher gesagten keinem Zweifel unterliegen kann, daß die im Phädon verkündete Moral eine heteronomische ist d. h. daß sie den Beweggrund unseres Handelns in das Trachten nach dem Guten und der Glückseligkeit setzt, so muß man sogar noch um einen Schritt weiter gehen und erklären, daß sie in gewißer Richtung das Wesen der Heteronomie noch deutlicher erkennen läßt als die bisher betrachteten Werke, indem sie das Streben und Wirken des Menschen weit mehr auf das eigene Ich einschränkt als dieß sonst von Seite Platons geschieht. Der Weise, welchem alles irdische für nichtig und seinem Streben hinderlich gilt, muß auch seine Beziehungen zu seinen Mitmenschen aus diesem Gesichtspunkte betrachten, er muß auch in dieser Hinsicht den Grundsatz befolgen, daß er sein Herz an nichts irdisches hängen darf. Daraus erklären sich manche

Digitized by Google

einzelne Züge des Phädon. Für den Weisen im Sinne dieses Gespräches kann die Freundschaft nur von untergeordneter Bedeutung sein und dem entsprechend wird die Todesfreudigkeit des Sokrates keinen Augenblick durch den Gedanken des Abschiedes von seinen Angehörigen und Freunden getrübt, obgleich ihm Simmias nicht ohne leisen Vorwurf vorhält, daß es ihm so leicht werde seine Freunde zu verlaßen (p. 63 A). Ebenso erklärt sich aus dem gesagten die geringe Beachtung, welche im Phädon die im Gorgias so hoch gestellte Tugend der Gerechtigkeit findet. Unter den vier oder fünf Einzeltugenden, welche Platon sonst aufzält, ist die Gerechtigkeit die einzige, welche die Beziehungen des Menschen zu seinen Nebenmenschen zum Gegenstande hat. Wärend nun Platon im Phädon sich mit der Weisheit, Besonnenheit und Tapferkeit eingehend beschäftigt, wird die Gerechtigkeit von ihm nur flüchtig erwähnt, nirgends aber ihr Wesen zum Gegenstande der Betrachtung gemacht. Für die Übung dieser Tugend ist nämlich auf dem Standpunkte des Phädon kein rechter Boden gegeben. Im Gorgias hatte Platon das Unrechtleiden ausdrücklich für ein Übel erklärt und die Übung der Gerechtigkeit deswegen geboten, weil der Ungerechte weder mit Menschen noch mit Göttern in Freundschaft und Gemeinschaft stehen könne (Gorg. p. 507 E, p. 509 C). Nach der Lehre des Phädon sind diese Sätze nicht mehr zutreffend. Denn wer den anderen tötet, fügt ihm kein Übel zu, sondern eröffnet ihm geradezu die Pforten der Glückseligkeit und wer den anderen seines Vermögens beraubt, fügt ihm ebenfalls kein Übel zu, da irdischer Besitz wertlos ist. Daß solche Handlungen auch nach dem Phädon unzuläßig sind, ist gewiß, aber da sie auf Seite des Betroffenen nicht mehr als Ubel erscheinen, fehlt die Grundlage um sie als Ungerechtigkeit zu bezeichnen. Beklagenswert und verwerflich sind sie daher nur vom Standpunkte des Täters aus, welcher dadurch sein eigenes Heil in Gefar bringt.

Endlich gehört hieher der sehr bemerkenswerte Umstand, daß Platon den Eros, welchem er früher so große Bedeutung für die Erwerbung der Glückseligkeit beigelegt hatte, im Phädon völlig mit Stillschweigen übergeht. Der Eros hat mithin aufgehört für die Glückseligkeit des Menschen auch nur als mitwirkender Factor

Digitized by Google

in Betracht zu kommen und dieß ist nichts anderes als die notwendige Folge der im Phädon vertretenen Grundanschauung. Wie immer man den Eros auffaßen mag, so bleibt er doch ein irdisches Verhältniß und zwar ein solches, an welchem auch dann, wenn es sich um das reine, begierdelose Wolgefallen an einer schönen Menschengestalt handelt, die sinnliche Seite der Menschennatur in hervorragendem Maße beteiligt ist. Er ist daher gerade wegen der leidenschaftlichen Gewalt, mit welcher er den Menschen ergreift, und wegen der mit ihm verbundenen sinnlichen Lockung besonders geeignet die Seele an den Leib zu feßeln und muß vom Standpunkte des Phädon als ein schädliches Verhältniß betrachtet werden, welchem sich der Weise so vollständig als möglich zu entziehen hat. So kann man hier an der veränderten Stellung, welche Platon gegen den Eros einnimmt, seine Gedankenentwickelung wieder deutlich verfolgen. Im Phädros ist der Eros die Kraft, welche vor allen anderen dazu berufen ist den Menschen aus der irdischen Verbannung zu erlösen und ihn zur Glückseligkeit zu erheben; er ist so mächtig, daß er die Anschauung der ewigen Schönheit und damit die Hauptbedingung der Glückseligkeit selbständig und in einem einzigen fruchtbaren Augenblicke im Menschen zu verwirklichen vermag. Weit bescheidener ist die Stellung des Eros nach dem Gastmal; die Erhebung zur Anschauung der ewigen Schönheit und dadurch zur Glückseligkeit ist nicht mehr sein Werk sondern das Werk der Dialektik, der Eros ist zum bloßen Helfer der Dialektik geworden und muß sich begnügen, dieser das Material zur Erkenntniß der Idee zu liefern. Im Phädon endlich ist der Eros zum schwersten Hinderniß der Glückseligkeit geworden und der Weise muß seine ganze Kraft daran setzen sich ihm zu entziehen. Das Verhältniß ist mithin kurz ausgedrückt das folgende: nach dem Phädros ist die Philosophie die Dienerin des Eros, nach dem Gastmal ist der Eros der Diener der Philosophie, nach dem Phädon ist der Eros sogar zu dieser dienenden Stellung untauglich, denn er ist seinem Wesen nach der Philosophie und dadurch der Glückseligkeit feindlich. Diese Gedankenentwickelung stimmt genau mit derjenigen überein, welche in Hinsicht auf die Schätzung der Lust durch den Protagoras, Gorgias und Phädon bezeichnet wird.

Digitized by Google

Die ethische Lehre des Phädon ist nach alledem eine eigentümliche Verbindung des heteronomischen Grundgedankens oder des Strebens nach Glückseligkeit mit der strengsten Askese, sie erhält dadurch einen Charakter, welchen man nicht unpaßend mit dem modernen Ausdruck Atomismus bezeichnen kann, denn sie löst den Menschen aus allen Beziehungen zur umgebenden Welt und stellt ihn ganz auf sich allein. Platon gelangt auf diesem Wege zu einem ethischen Gesetze von höchster Einfachheit, welches in der Anwendung auf den einzelnen Fall niemals einem Zweifel Raum geben kann. Einen großen Fortschritt in dieser Richtung hatte, wie an entsprechender Stelle nachgewiesen wurde, schon der Gorgias gegenüber dem Protagoras vollzogen, indem er das Sittengesetz in die einfache Formel brachte: Handle gerecht und besonnen. Allein ein völlig ausreichender Fürer durch das Leben ist auch dieses Gesetz nicht. Denn zunächst sind Fälle denkbar, in welchen es sehr zweifelhaft sein kann, wie man gerecht und besonnen handelt. Und da ferner Platon im Gorgias neben dem Einen absoluten Gute auch andere Dinge als Güter gelten läßt, so waren auch in dieser Richtung mancherlei Zweifel möglich, wie weit der Mensch auch diese Nebengüter sich zum Ziele setzen und danach sein Handeln bestimmen dürfe. Im Phädon sind alle diese Zweifel beseitigt. Es giebt hier nicht mehr ein oberstes Gut sondern nur Ein Gut schlechtweg, nicht eine Mehrheit von Zielen sondern nur Ein Ziel; jede Handlung ist gut, welche uns diesem Ziele nähert, jede Handlung ist schlecht, welche uns davon entfernt. Und da aller Zwiespalt in der Menschenbrust, wie Platon im Phädon auseinandersetzt, nur auf die Bedürfniße und Begierden der Leiblichkeit zurückzufüren ist, so wird das Gebot: „besiege den Leib“ nie den Dienst versagen. In dieser Formel hat demnach das ethische Grundgesetz die denkbar größte Vereinfachung erfaren. Eine andere Frage aber ist es, ob diese Vereinfachung der Form zugleich einen Fortschritt in der Sache bedeutet und dieß wird man bestreiten müßen, weil ein Gesetz von derjenigen Strenge, wie es im Phädon verkündet wird, wenn nicht für Menschen überhaupt doch für die überwiegende Mehrzal der Menschen unerfüllbar ist. Das Problem, welches Platon zu lösen suchte, war: die endliche Natur des Menschen mit der von

Digitized by Google

Platon aufgestellten unendlichen Bestimmung desselben, die Leiblichkeit mit der Seele in Einklang zu bringen. Da die früher gegebenen Lösungen ihn nachher nicht mehr befriedigten, glaubte er im Phädon die Lösung gefunden zu haben, indem er die leibliche Natur des Menschen einfach bei Seite warf. Es läßt sich aber nicht verkennen, daß hiemit die Frage nur durchhauen, nicht gelöst ist.

II. Die Unsterblichkeitslehre des Phädon.

Für die richtige Würdigung der Erörterungen, welche Platon im Phädon der Unsterblichkeitslehre gewidmet hat, ist es vor allem wichtig sich gegenwärtig zu halten, von welchem Gesichtspunkte aus Platon selbst diese Erörterungen betrachtet wißen wollte. Er bezeichnet dieselben wiederholt als ein Mythologiren. Gleich im Eingange des eigentlich philosophischen Gespräches sagt Sokrates (p. 61 E), es zieme sich wol am besten für den, der im Begriffe stehe dorthin zu wandern „nachzusinnen und zu mythologiren (*μυθολογεῖν*) über die Wanderung dorthin, wie man wol glauben möge, daß sie beschaffen sei". Er wiederholt denselben Ausdruck später, indem er sich anschickt die Untersuchung der Unsterblichkeitsfrage in Angriff zu nemen und zwar hier mit dem bezeichnenden Zusatze, das Mythologiren solle zum Gegenstande haben, ob es wahrscheinlich sei, daß es sich so verhalte oder nicht.[1]) Damit aber gar kein Zweifel sei, wie wir diesen Ausdruck zu verstehen haben, erläutert ihn Platon selbst, bevor er ihn zum ersten Male gebraucht. Indem nämlich Sokrates dem Kebes auseinandersetzt, warum er im Gefängniß Gedichte gemacht habe, bemerkt er, es sei Sache des Dichters Mythen zu verfaßen aber nicht Vernunftreden (*ποιεῖν μύθους ἀλλ' οὐ λόγους* p. 61 B). Zu diesen an sich schon sehr deutlichen Äußerungen des Sokrates kommt eine weitere, welche dem Simmias in den Mund gelegt ist. Nachdem nämlich Sokrates schon die drei ersten Beweise für die Unsterblichkeit durchgefürt hat, ist Simmias noch immer nicht überzeugt und begründet seine Zweifel indem er bemerkt

[1]) p. 70 B. *ἢ περὶ αὐτῶν τούτων βούλει διαμυθολογῶμεν, εἴτε εἰκὸς οὕτως ἔχειν εἴτε μή;*

Digitized by Google

(p. 85 C), er denke über diese Dinge wie Sokrates selbst, daß es entweder unmöglich oder doch sehr schwierig sei in diesem Leben etwas bestimmtes darüber zu wißen und daß man daher, wenn schon eine klare Einsicht nicht zu erlangen sei, wenigstens trachten müße die beste und stichhältigste menschliche Meinung darüber aufzufinden. Die Ansicht, daß es in diesem Leben unmöglich sei über die Frage der Unsterblichkeit volle Gewißheit zu erlangen, wird also hier auf das deutlichste als die des Sokrates d. h. als die Ansicht Platons bezeichnet. Nimmt man nun hinzu, daß Platon im ganzen Gespräche ein Hauptgewicht auf den Satz legt, daß solange wir mit dem Übel des Leibes behaftet sind, uns die Erkenntniß der Wahrheit verschloßen ist und daß Sokrates den Simmias, welcher nach vollständigem Abschluß der Beweisfürung noch immer seinen Unglauben äußert, in dieser Gesinnung bestärkt und zur Erneuerung der ganzen Untersuchung auffordert, so kann man kaum zweifeln, daß Platon durch alle diese Andeutungen habe ausdrücken wollen, daß in dieser Frage keine wißenschaftliche Evidenz sondern höchstens Wahrscheinlichkeit zu erreichen sei. Es ist nötig dieß im Auge zu behalten um gegenüber manchen Schwächen der platonischen Beweisfürung das rechte Urteil zu gewinnen.[1])

A. Die drei ersten Beweise.

Wie in mehreren anderen seiner Werke so befolgt Platon auch im Phädon die Methode, die in Verhandlung stehende Frage zunächst von außen anzufaßen und erst nach und nach zur Betrachtung des inneren Wesens seines Gegenstandes vorzuschreiten. So eröffnet er auch seine Ausfürungen über die Unsterblichkeit nicht mit einer Betrachtung des Wesens der Seele sondern mit

[1]) Es sei zur Unterstützung des oben gesagten darauf hingewiesen, daß in ganz ähnlicher Weise wie im Phädon auch im Staatsmann p. 304 D die *μυθολογία* von der *διδαχή* unterschieden wird: *τίνι τὸ πειστικὸν οὖν ἀποδώσομεν ἐπιστήμῃ πλήθους τε καὶ ὄχλου διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδαχῆς;* Es ist ferner an die Stelle der Bücher vom Staate, II p. 377 A zu erinnern, wo Platon die Mythen definirt als Reden, welche im ganzen genommen zwar falsch sind, dabei aber doch auch wahres enthalten. Nach alledem ist wol klar, was Platon damit sagen wollte, wenn er seine Ausfürungen über die Unsterblichkeit als ein Mythologiren bezeichnete. — Die vielfachen Verwahrungen Platons haben übrigens auffallender

Digitized by Google

der Aufstellung eines allgemeinen Gesetzes des Werdens, aus welchem er einen Schluß auf das Verhalten der Seele zieht. Alles Werden, sagt er, besteht darin, daß ein Ding aus einem Zustande in den entgegengesetzten und aus diesem wieder in den ersten übergehe; daher muß auch dem Übergang der Seele vom Leben in den Tod ein Übergang derselben vom Tode in das Leben entsprechen und daraus folgt, daß auch den Seelen der Verstorbenen irgend ein Sein zukommen muß, aus welchem sie wieder in das Leben eintreten können. Der vorbereitende Charakter dieses Beweises ergiebt sich daraus, daß er auf einer bisher unbewiesenen Voraussetzung, nämlich auf der Anname eines besonderen vom Leibe verschiedenen Seelenwesens beruht. Dieselbe Voraussetzung liegt schon jener Definition des Todes zu Grunde, welche von Sokrates im Laufe der ethischen Erörterungen aufgestellt wird. Der Tod, heißt es hier, ist nichts anderes als die Trennung der Seele vom Leibe, so daß abgesondert von der Seele der Leib für sich allein ist und abgesondert vom Leibe die Seele für sich allein ist (p. 64 C). Wenn diese Definition richtig ist, dann aber auch nur dann würde durch das von Platon aufgestellte Gesetz des Werdens etwas gewonnen, denn dann könnte man etwa schließen, daß dem Tode oder dem Austritt der Seele aus dem Leibe ein Wiedereintritt folgen werde. Die Frage, ob es ein besonderes Seelenwesen gebe, ist aber bisher offen geblieben; auf einem viel späteren Punkte der Untersuchung bringt Simmias noch die Ansicht vor, daß die Seele vielleicht doch nichts anderes sei als die Harmonie des Leibes und daher mit dem Leibe untergehe. Die bisherige Beweisfürung ist daher vor allem durch den Nachweis eines besonderen Seelenwesens zu ergänzen.

Zu diesem Ende schließt Platon sofort den Beweis aus der Wiedererinnerung an, welcher, seine Richtigkeit vorausgesetzt,

---

Weise in der Literatur wenig Beachtung gefunden. So spricht Zeller (II, 1. 4. Aufl. S. 825 Anm. 4) von der „zweifellosen Sicherheit, welche Platon seinem Hauptbeweise beilegt". Ebenso bemerkt Bonitz (Plat. Stud. S. 302): „Und da fehlt nicht nur die leiseste Andeutung, daß Platon zu voller Geltung der Beweise noch etwas vermiße, sondern entschiedener als wir bei Platon gewohnt sind, wird die Zuversicht in die unbedingte Giltigkeit der Beweise ausgesprochen." Vgl. jedoch Spicker, die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit. Leipzig 1892 S. 216 und 217.

Digitized by Google

zugleich das Dasein eines besonderen Seelenwesens dartun würde. Denn wenn es richtig ist, daß wir in unserem Erdenleben mit Erkenntnißen ausgestattet sind, welche nicht aus diesem Leben stammen können, so folgt daraus, daß die Seele diese Erkenntnisse aus einem vorirdischen Zustande mitgebracht haben muß und daß mithin das Dasein der Seele von dem Dasein des Leibes, welchen sie augenblicklich bewohnt, unabhängig ist, d. h. daß es ein besonderes Seelenwesen giebt. Es folgt aber daraus noch nicht, daß dieses Seelenwesen schon unendliche Zeit vor dem Erdenleben dagewesen sei und daß es auch nach diesem Leben noch fortdauere. Dieser Beweis kann daher, wie Platon selbst bemerkt (p. 77 C), für sich allein die Unsterblichkeit nicht dartun sondern muß zu diesem Ende mit dem vorhergehenden verbunden werden.

Der Satz, daß alles Lernen bloße Wiedererinnerung sei, war von Platon schon im Menon (s. S. 347 f.) zum Gegenstande einer Beweisfürung gemacht worden, auf welche er im Phädon Bezug nimmt (p. 73 A). Der im Menon gefürte Beweis hatte darin bestanden, daß Sokrates einem Knaben, der nie geometrischen Unterricht genoßen hat, den Satz abfragt, daß das auf der Diagonale eines Quadrates errichtete Quadrat doppelt so groß ist als das erste Quadrat. Dieser Satz aber ist ein solcher, welcher auch durch Anschauung gefunden werden kann, und tatsächlich bedient sich Sokrates im Menon dieses Mittels um von dem Knaben die entsprechenden Antworten zu erhalten. Er zeichnet ihm nämlich die Figuren in den Sand, so daß es zweifelhaft bleibt, ob der Knabe durch Wiedererinnerung oder durch Anschauung zur Erkenntniß jenes Satzes gelangt. Diesem Mangel hilft Platon im Phädon ab, indem er die Wiedererinnerung an solchen Dingen nachweist, welche nie Gegenstand der irdischen Erfarung sein können, nämlich an den Ideen. Der Beweis hat demnach jetzt folgende Gestalt. Jede unserer Wahrnemungen schließt notwendig die Beziehung auf einen Allgemeinbegriff (oder eine Idee) in sich. Damit wir ein Ding schön oder unschön, groß oder klein, einem anderen gleich oder ungleich finden, müßen wir schon vorher den Begriff des Schönen, Großen, Gleichen gehabt haben und das wahrgenommene zu diesen Begriffen in Beziehung setzen. Da wir nun unmittelbar nach unserer Geburt wahrnemen, müßen wir unmittelbar nach der Geburt die

Digitized by Google

Allgemeinbegriffe schon besitzen, und da das an sich Schöne, Gleiche u. s. w. auf Erden nicht zu finden ist, diese Begriffe mithin nicht aus den Wahrnemungen selbst geschöpft sein können, müßen wir sie in einem dem Erdenleben vorausgehenden, von ihm verschiedenen Zustande erlangt haben. Wie aber, fragt Platon weiter, ist hiemit die Tatsache zu vereinigen, daß wir doch im Erdenleben kein eigentliches Wißen von diesen Begriffen haben? Denn Wißen heißt von einer Sache Rechenschaft geben können und das können in Betreff jener Begriffe wol die allerwenigsten. Dieß kann nur so erklärt werden, daß wir die vor der Geburt erlangten Begriffe bei der Geburt verlieren (*γιγνόμενοι ἀπωλέσαμεν* p. 75 E) und bei den einzelnen Wahrnemungen uns ihrer mehr oder minder klar wieder erinnern.

Aber auch in dieser neuen Gestalt unterliegt der Beweis und zwar vom Standpunkte Platons aus gewichtigen Bedenken. Zunächst liegt demselben eine Vermischung der Wahrnemung mit dem Urteil zu Grunde. Der seelische Vorgang, wie ihn Platon beschreibt (p. 74 D), ist der, daß wir ein wahrgenommenes mit einem allgemeinen Begriffe (einer Idee) in Vergleich stellen und dabei bemerken: „dieses, was ich hier sehe, will zwar sein wie ein gewißes anderes, es bleibt aber zurück und vermag nicht zu sein wie jenes sondern ist schlechter“ und zwar soll diese Theorie vom Sehen, Hören, Berüren, überhaupt von den Wahrnemungen jeder Art und jedes Lebensalters gelten (p. 75 A—C). Allein was Platon hier beschreibt, ist nicht Wahrnemung sondern ein an diese sich anschließendes Urteil. Nun ist es zwar richtig, daß mit vielen unserer Wahrnemungen sich sofort ein Urteil verbindet, aber keineswegs gilt dieß von allen Wahrnemungen und am wenigsten von denen des frühesten Kindesalters.

Dieß führt auf ein weiteres Bedenken. Platon lehrt, daß wir die Allgemeinbegriffe zwar schon im Augenblick der Geburt besitzen, daß sie aber in eben diesem Augenblick in unserem Bewußtsein zurücktreten und erst nachher durch die Wahrnemungen wieder hervorgerufen werden. Er legt dabei besonderes Gewicht darauf, daß dieses Vergeßen sich im Augenblick der Geburt vollziehe (p. 76 D), denn würde es erst in einem späteren Augenblick eintreten, so würde sich ergeben, daß wir auch in

Digitized by Google

unserem Erdenleben eine gewiße Zeit hindurch ein wahres Wißen haben können, was dem Grundgedanken von der Nichtigkeit des Erdenlebens widerspricht. Andererseits darf dieses Vergeßen doch nicht den völligen Verlust der Allgemeinbegriffe bedeuten, denn wir müßten sie sonst im Erdenleben neu erwerben, was wiederum mit dem Grundgedanken des Phädon nicht vereinbar ist. Nun ist es zwar, wenn man die Voraussetzungen Platons zugiebt, wol begreiflich, daß der Eintritt der Seele in einen Erdenleib eine große und eigentümliche Veränderung im Leben derselben hervorbringt. Nicht mehr begreiflich ist aber dann die Entwickelung des Menschen aus dem Kindesalter in das Mannesalter, ja man müßte vielmehr annemen, daß das Urteil und überhaupt das ganze Seelenleben des Menschen im Kindesalter am vollkommensten sei, weil die Seele gerade in den ersten Lebensjaren dem vorirdischen Zustande oder der Zeit, in welcher sie die Kenntniß des Wahren noch unvergeßen in sich trug, am nächsten steht und daher die Wiedererinnerung in diesem Lebensalter am leichtesten und sichersten vor sich gehen müßte.

Trotz der Schwächen dieses Beweises läßt sich indeß nicht verkennen, daß Platon auf ihn großen Wert legte. Er giebt nicht nur dem Kebes hinsichtlich jener anderen Form, in welcher der Beweis aus der Wiedererinnerung im Menon gefürt worden war, sehr anerkennende Worte in den Mund, sondern er kommt nach Durchfürung des nächsten (dritten) Unsterblichkeitsbeweises nochmals auf ihn zurück und läßt sich ihn von Kebes und Simmias neuerlich bestätigen (p. 91 E). Dieß ist wol daraus zu erklären, daß es für Platon von besonderer Wichtigkeit war, im Erdenleben der Seele Spuren ihres außerleiblichen Daseins nachweisen zu können, weil dieß einer der kräftigsten Beweise für das Dasein eines besonderen Seelenwesens war.

Im Anschluß an diesen Beweis, aus welchem zunächst nur die Präexistenz, nicht aber die Fortdauer der Seele nach dem Tode gefolgert werden kann, wendet sich Platon in denjenigen Ausfürungen, welche man unter dem Namen des dritten Beweises zusammenzufaßen pflegt, der Frage zu, ob die Seele den Tod überdaure. Wir haben es jedoch hier nicht mit einem eigentlichen Beweise sondern mit einer Reihe von Wahrscheinlichkeitsgründen

Digitized by Google

zu tun, deren Ergebniß daher von Platon nur in die unbestimmte Form gebracht wird: es sei zu schließen, daß die Seele entweder ganz und gar unauflöslich sei oder doch der Unauflöslichkeit sich nähere (*ψυχῇ δὲ αὖ τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου* p. 80 B).

Platon bringt vier solcher Wahrscheinlichkeitsgründe vor. Der erste derselben beruht auf der Unsichtbarkeit der Seele. Alles sichtbare oder sinnlich wahrnembare sei nämlich fortwärendem Wechsel unterworfen und daher aus Teilen zusammengesetzt, in welche es wieder aufgelöst werden könne; das unsichtbare, nur dem Denken erfaßbare wie das an sich Schöne, Gerechte und überhaupt alles wahrhaft Seiende sei hingegen immer sich selbst gleich und daher wahrscheinlich (*εἰκός* p. 78 C) unzusammengesetzt und unauflöslich; offenbar sei der Leib dem ersten, die Seele dem zweiten ähnlicher (*ὁμοιότερον* p. 79 B). Der zweite Grund beruht auf der Trüglichkeit der Sinneswahrnemungen verglichen mit der Sicherheit des reinen Denkens. In den Sinneswahrnemungen sei die Tätigkeit der Seele auf das immer schwankende und wechselnde (d. h. sinnlich wahrnembare) gerichtet, daher auch sie selbst in ihrer Betrachtung immer schwanke und irre. In der reinen Denktätigkeit aber wende sich die Seele zu dem immer seienden und sich selbst gleichen, daher sei auch ihre Betrachtung stätig und sicher. Auch hieraus sei zu schließen, daß die Seele dem unveränderlichen Wesen der Dinge ähnlicher und verwandter sei (*ὁμοιότερον καὶ ξυγγενέστερον* p. 79 E) als dem anders gearteten. Drittens übe die Seele, solange sie mit dem Leibe zusammen sei, über diesen eine Herrschaft aus; Herrschen aber sei Sache des Göttlichen, Dienen Sache des Sterblichen. Endlich viertens überdaure sogar der Leib den Tod durch einige Zeit und könne durch ein gewißes Verfaren nahezu unzerstörbar gemacht werden, um so weniger könne man annemen, daß die Seele sobald sie vom Leibe sich getrennt habe, augenblicklich (*εὐθύς* p. 80 D) verweht werde und untergehe.

Dieser Beweis läuft mithin im wesentlichen darauf hinaus, durch eine Reihe von Analogieschlüßen wahrscheinlich zu machen, daß die Seele den ewigen Wesenheiten der Dinge oder den Ideen verwandter sei als der Leib und die von Platon gewälten Ausdrücke beweisen, daß Platon selbst diesen Schlüßen nur die Gel-

Digitized by Google

tung eines Wahrscheinlichkeitsbeweises beilegte. Der planmäßige Fortschritt aber, welchen dieser Beweis über die bisherigen darstellt, liegt darin, daß Platon jetzt dazu übergeht das Wesen der Seele in Betracht zu ziehen um daraus ihre Beziehungen zu den ewigen Wesenheiten zu erkennen. Der Vergleich dieses Beweises mit dem vorhergehenden und dem nachfolgenden ergiebt, daß das Bemühen Platons darauf gerichtet ist die Frage der Unsterblichkeit mit der Ideenlehre in immer innigere Verbindung zu bringen. Im Beweise aus der Wiedererinnerung hatte er erklärt (p. 76 D E), so gewiß die Ideen seien, so gewiß sei die Seele präexistent und wenn jenes nicht, dann auch nicht dieses. Dieß war also eine wechselseitige Bedingung, allein noch ohne jede innere Beziehung, nur darauf beruhend, daß die Seele in ihrem Erdendasein sich der Ideen zu erinnern vermag. Im dritten Beweise macht er schon eine Wesensverwandtschaft zwischen der Seele und den Ideen wahrscheinlich, bis er endlich im Schlußbeweise erklärt, daß die Seele ihrem eigentlichen Wesen nach die ewige Trägerin der Idee des Lebens sei. Aus der bloß äußerlichen Wechselbeziehung ist also die innigste Verschmelzung geworden. Der dritte Beweis schließt sich daher einerseits genau an den vorhergehenden an: nachdem Platon durch die Lehre von der Wiedererinnerung das Dasein eines besonderen Seelenwesens dargetan hat, macht er einen ersten Versuch in das Wesen der Seele einzudringen; er bildet andererseits eine paßende Vorbereitung zum Schlußbeweise, in welchem aus dem Wesen der Seele selbst deren Unsterblichkeit abgeleitet wird. Dieses Verhältniß wird nach beiden Seiten trefflich erläutert durch die an diesen Beweis sich anschließenden Einwendungen des Simmias und Kebes und deren Widerlegung durch Sokrates.

Simmias wendet ein, daß die einer Leier innewohnende Harmonie ebenso wie die dem Leibe einwohnende Seele etwas unsichtbares, unkörperliches und göttliches und doch so sehr an den Körper der Leier gebunden sei, daß sie mit diesem zugleich untergehen müße; ebenso möge wol die Seele, welche man als Harmonie des Leibes zu betrachten pflege, mit diesem zugleich den Untergang finden. Diese Einwendung läuft also darauf hinaus, daß Simmias das Dasein eines besonderen Seelenwesens bezweifelt und die Ansicht ausspricht, die Seele könne auch wol eine bloße

Digitized by Google

Harmonie des Leibes sein. Die Antwort des Sokrates besteht im wesentlichen in dem Hinweise auf den Satz von der Wiedererinnerung. Mit diesem Satze und dem durch ihn gelieferten Nachweise eines präexistirenden Seelenwesens ist die Anname, daß die Seele nur Harmonie des Leibes sei, nicht vereinbar; man kann daher nicht sagen, die Seele sei deswegen unsichtbar und unkörperlich, weil sie nur eine Harmonie sei, sondern diese Eigenschaften müßen als Eigenschaften des besonderen Seelenwesens angesehen werden und gewinnen als solche eine ganz andere Bedeutung: sie gestatten nun den Schluß auf die Verwandtschaft der Seele mit den ewigen Wesenheiten. So bildet die Einwendung des Simmias einen Abschluß der bisherigen Untersuchung, indem sie das Hauptergebniß derselben, das Dasein eines besonderen Seelenwesens nochmals in helles Licht stellt.

Die Überleitung zum nachfolgenden Beweise wird durch die Einwendung des Kebes bewirkt, welche eine geistreiche Selbstkritik Platons in Betreff des dritten Beweises enthält. Kebes verfällt nicht in den Fehler des Simmias, das Dasein des besonderen Seelenwesens nochmals in Frage zu stellen. Er nimmt vielmehr dieses als erwiesen an und nimmt auch an, daß es von ganz anderer und viel dauerhafterer Beschaffenheit sei als der Leib. Aber ein noch so dauerhaftes Wesen, wenn es nicht völlig unzerstörbar ist, nimmt doch einmal ein Ende und so könnte denn auch die Seele zwar viele Wiedergeburten und viele Leiber überdauern, endlich aber von einem letzten Leibe überdauert werden, ebenso wie der Mensch zwar viele Kleider überlebt, endlich aber von einem letzten Kleide überlebt wird. Die Einwendung des Kebes also weist darauf hin, daß ungeachtet der bisherigen Erörterungen die Hauptfrage noch immer ungelöst sei, denn noch immer sei nicht erwiesen, daß das Wesen der Seele nicht nur dauerhaft sondern unzerstörbar, dem Tode völlig unzugänglich sei. Sokrates anerkennt die Richtigkeit dieser Einwendung und widmet ihrer Widerlegung den ganzen ausfürlichen Schlußbeweis. Dadurch tritt das Verhältniß der drei ersten Beweise zum vierten klar hervor. Jene bilden die vorbereitende Stufe, wärend die Lösung des von Kebes neuerlich formulirten Problems erst im Schlußbeweise enthalten ist. Auf der Vorbereitungsstufe war dargetan worden, daß

Digitized by Google

Leben und Tod in beständigem Kreislaufe mit einander abwechseln, daß es in uns ein besonderes, schon vor unserer Geburt daseiendes Seelenwesen gebe und daß manche Gründe es wahrscheinlich machen, daß dieses Wesen den ewigen Wesenheiten der Dinge verwandt und ähnlich sei. Nun aber ist an Stelle der Wahrscheinlichkeit, soweit dieß eben möglich ist, die wißenschaftliche Überzeugung zu setzen, welche sich nicht mit Analogieschlüßen begnügen kann, sondern auf die Dartuung eines festen und unauflöslichen Verhältnißes zwischen Seele und Idee sich stützen muß.

B. Der Schlußbeweis.

Daß der Schlußbeweis des Phädon von ganz besonderer Bedeutung ist, hat Platon auch durch mehrfache äußere Zeichen angedeutet. Nach Beendigung des dritten Beweises macht er einen tiefen Einschnitt, indem er sagt (p. 84 C), es habe nun in dem ganzen Kreise ein langes Stillschweigen geherrscht und Sokrates selbst sei augenscheinlich noch in das gesprochene vertieft gewesen. Es folgen hierauf die eben erwähnten Bedenken des Simmias und Kebes, welche im ganzen Hörerkreise mit Ausname des Sokrates Bestürzung hervorbringen (p. 88 C). Sokrates setzt sich nun mit Simmias kurz auseinander; bevor er aber zur Widerlegung des Kebes übergeht, wiederholt er ein zweites Mal (cap. 44) deßen Einwendungen sehr ausfürlich, er hält dann nochmals geraume Zeit (*συχνὸν χρόνον* p. 95 E) nachdenkend inne und dann erst eröffnet er seine Schlußausfürungen. Alle diese Umstände sind für die Wichtigkeit des Schlußbeweises bezeichnend. Trotzdem aber erhebt Platon nicht den Anspruch mit diesem Beweise die absolute Wahrheit gefunden zu haben und er spricht auch dieß ausdrücklich aus. Sowie er die gesammten Ausfürungen des Phädon bescheidener Weise ein Mythologiren genannt hatte, so bezeichnet er wiederholt die grundlegende Darstellung, auf welche er den Schlußbeweis, stützt, als eine Hypothese, allerdings aber als eine solche, welche gegenüber den mißglückten Versuchen anderer Philosophen ihm am besten geeignet scheine die Vorgänge der Erscheinungswelt zu erklären.[1]) Die Begründung dieser Hypothese

[1]) p. 100 A. *ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον, ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἄν μοι δοκῇ τούτῳ συμφωνεῖν, τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα.* Ebenso

Digitized by Google

giebt Platon-Sokrates in dem Rückblick auf seinen philosophischen Entwickelungsgang, mit welchem er den Schlußbeweis eröffnet und welcher demnach nicht bloß historische Bedeutung hat sondern mit den nachfolgenden Ausfürungen ein Ganzes bildet. Der Gang des Beweises ist demnach der folgende.

Der Versuch die Vorgänge der Erscheinungswelt aus dieser selbst zu erklären fürt zu unklaren und widersprechenden Ergebnißen. So entsteht dem Anscheine nach die Zweiheit einmal dadurch, daß man ein Ding zu einem anderen hinzubringt, ein anderes Mal dadurch, daß man ein Ding entzweischneidet; sie müßte also in einem Falle aus der Vereinigung des getrennten, in dem anderen aus der Trennung des vereinigten erklärt werden. Diesen Schwierigkeiten kann man nur entgehen, wenn man die Erklärungsgründe für die Vorgänge der Erscheinungswelt außerhalb ihrer selbst sucht. Einen Anlauf in dieser Richtung nam Anaxagoras, indem er von dem Satze ausgieng, „daß die Vernunft das anordnende sei und aller Dinge Ursache". In der Erklärung der Erscheinungen aber läßt Anaxagoras diesen Satz wieder vollständig fallen, er giebt statt vernünftiger Ursachen nur mechanische an und steht daher tatsächlich auf dem alten Standpunkt. Um diesen Fehler zu vermeiden muß man eine Erklärung aufstellen, durch welche die außerhalb der Erscheinungswelt liegenden (transcendenten) Gründe der Erscheinungen mit diesen selbst in eine fortlaufende Beziehung gesetzt werden. So gelangt man zu der Anname, daß alles erscheinende uns nur dadurch als ein so oder anders bestimmtes erscheint, daß es an den transcendenten Wesenheiten oder Ideen, an dem an sich Guten, Schönen, Kalten, Warmen u. s. w. irgendwie teilhat. Die Art und Weise, in welcher die irdischen Dinge an den Ideen teilhaben ist zwar nicht näher bestimmbar, aber die Anname einer solchen Teilhabung, sie möge nun Anwesenheit oder Gemeinschaft sein oder woher und wie immer entstehen,[1]) fürt zu widerspruchsfreien Ergebnißen und ist darum als wahr zu setzen. Wir werden also nicht mehr die Ent-

---

p. 101 D E *ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος, ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο.* Vgl. auch die schon angefürte Stelle p. 85 C.

[1]) p. 100 D *εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι.*

Digitized by Google

stehung der Zweiheit bald aus der Vereinigung und bald aus der Trennung erklären sondern ausschließlich aus der Teilhabung an der Idee der Zweiheit.

Diese Teilhabung der Einzeldinge an den Ideen tritt aber in doppelter Gestalt auf. Die Ideen selbst nämlich können, da sie das, was sie sind, an sich sind, niemals in ihren Gegensatz übergehen oder diesen in sich aufnemen: die Idee der Größe kann nie zur Kleinheit werden oder diese in sich aufnemen. Bei den Einzeldingen aber müßen wir in dieser Beziehung zwei Verhaltungsweisen unterscheiden. Wenn der Mensch A größer ist als der Mensch B, so werden wir dieß unserer Voraussetzung zufolge daraus erklären, daß er teilhat an der Idee der Größe. Das hindert aber nicht, daß derselbe A kleiner ist als C und somit in Beziehung auf diesen auch teilhat an der Idee der Kleinheit. Wir werden also unbedenklich sagen, daß die Einzeldinge in gewißem Sinne an entgegengesetzten Ideen teilhaben können. Daneben bemerken wir aber auch noch ein anderes Verhalten. Gewiße Dinge nämlich sind mit gewißen Ideen so innig verbunden, daß sie das Gegenteil derselben unbedingt von sich ausschließen. So ist der Schnee mit der Idee der Kälte, die Dreiheit mit der Idee der Ungeradheit in solcher Weise verbunden, daß jener das Warme, diese das Gerade nie annemen kann. Dinge dieser Art werden also, wenn das Gegenteil der ihnen einwohnenden Idee an sie herantritt, entweder ganz untergehen müßen (wie z. B. der Schnee in der Wärme als Schnee untergehen muß) oder sie werden demselben aus dem Wege gehen müßen, nie aber sich damit verbinden können. Daß die Verbindung eines Dinges mit einer Idee von dieser besonders innigen Art ist, erkennen wir daran, daß es die Idee, von welcher es selbst beherrscht wird, allem mitteilt, deßen es sich bemächtigt. So teilt die Dreiheit allem, deßen sie sich bemächtigt, notwendig die Ungeradheit, das Fieber allem, deßen es sich bemächtigt, notwendig die Krankheit mit, ein dreifaches kann nie gerade, ein fieberhaftes nie gesund sein. Von dieser Art nun ist die Seele und ihre Verbindung mit der Idee des Lebens. Die Seele teilt notwendig allem, deßen sie sich bemächtigt, Leben mit; was beseelt ist, ist notwendig belebt. Somit schließt die Seele das Gegenteil der sie beherrschenden

Digitized by Google

Idee des Lebens d. h. den Tod notwendig von sich aus, eine tote Seele kann es so wenig geben wie einen warmen Schnee. Was aber den Tod nicht annemen kann ist unsterblich (ἀθάνατος). Daraus jedoch folgt noch nicht, daß die Seele auch unvergänglich ist (ἀνώλεθρος). Denn es wurde oben gesagt, daß ein Ding, welches das Gegenteil der ihm einwohnenden Idee nicht annemen kann, beim Herankommen dieses Gegenteils entweder aus dem Wege gehen oder gänzlich untergehen muß. Der letztere Fall ist aber bei der Seele unmöglich, denn das unsterbliche kann auch nicht vernichtet werden. Somit ist die Seele auch unvergänglich und sie wird, wenn der Tod den Menschen antritt, ihm aus dem Wege gehen und wohlbehalten abziehen.

Es ergiebt sich aus dieser kurzen Darstellung des Schlußbeweises, daß derselbe mit der größten Gründlichkeit angelegt und durchgefürt ist und daß Platon — immer unter Festhaltung seiner allgemeinen Voraussetzung, daß in diesen Dingen über die Wahrscheinlichkeit nicht hinauszukommen sei — sich bemüht hat den Schlußbeweis so überzeugend als möglich zu machen. Überzeugend ist derselbe trotz alledem nicht und zwar selbst dann nicht, wenn man sich, wie es die Pflicht des Beurteilers ist, durchaus auf den Standpunkt Platons stellt. Die Schwäche des Beweises liegt darin, daß Platon die Art und Weise, wie die Einzeldinge an den Ideen teilhaben, nicht näher bestimmte und dennoch diese Teilhabung, je nachdem sie eine engere oder losere sei, zur Grundlage seines Beweises machte. Hat es unter allen Umständen sein mißliches, einen Begriff, deßen Inhalt nicht bestimmt ist, in Unterbegriffe zu zerlegen, so wird im vorliegenden Falle die Unbestimmtheit, über welche Platon hinausgehen zu dürfen glaubte (*οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι* p. 100 D), für seinen Beweis geradezu verhängnißvoll.

Nach der im Phädon aufgestellten Theorie scheiden sich die irdischen Dinge in zwei Classen. Es haben nämlich zwar alle Dinge in gewißer Weise an den Ideen teil und sind das, was sie sind, nur durch diese Teilhabung, einige aber (*ἔνια τῶν τοιούτων* p. 103 E) zeichnen sich vor den übrigen dadurch aus, daß sie zu gewißen Ideen in besonders enger Beziehung stehen. Schon hier ergiebt sich eine Schwierigkeit. Legt man sich nämlich die nahe-

Digitized by Google

liegende Frage vor, warum nur einigen Dingen und darunter einem so unbedeutenden Dinge wie dem Schnee die engere Verbindung mit den Ideen zukomme, so findet man, daß mit dieser Verschiedenheit oder Rangordnung der Dinge auch eine Verschiedenheit der Ideen gegeben sei. Die Ideen der Kälte und Wärme, der Ungeradheit und der Krankheit haben auf Erden im Schnee und der Flamme, den ungeraden Zalen und dem Fieber ihre besonderen Vertreter, hinsichtlich der Ideen des Guten und Bösen, Starken und Schwachen, Harten und Weichen, Schnellen und Langsamen, Großen und Kleinen und zalloser anderer würde man aber solche Vertreter unter den irdischen Dingen vergebens suchen. Für diese Verschiedenheit der Ideen aber hat Platon keine Erklärung gegeben.

Zu den Dingen, welche mit der Idee in engerer Verbindung stehen, rechnet Platon auch die Seele als Vertreterin der Idee des Lebens, weil sie es sei, welche dem Leibe das Leben mitbringe. Von diesem Satze aus schließt er folgendermaßen weiter. Ein Ding der eben erwähnten Art kann das Gegenteil der in ihm zur Erscheinung kommenden Idee nie in sich aufnemen. Wenn also dieses Gegenteil sich des Dinges bemächtigen will, wie wird dieses sich verhalten? Hier sind zwei Fälle möglich: das Ding wird entweder unter dem seinem Wesen feindlichen Einfluße untergehen oder es wird demselben aus dem Wege gehen; das erstere findet statt beim Schnee und der Flamme, welche unter dem Einfluße der Wärme oder Kälte untergehen, das letztere findet statt bei der Seele: sie entweicht, wenn der Tod den Menschen antritt. Fragt man aber, warum die Seele beim Herannahen ihres Gegenteiles nicht dasselbe erleide wie Schnee und Flamme, so antwortet Platon (p. 106 D) folgendes: was den Tod von sich ausschließt, ist unsterblich, das unsterbliche aber kann auch nicht vernichtet werden sondern wird nach allgemeiner Überzeugung der Menschen und Götter für unzerstörbar gehalten, folglich muß die Seele, wenn der Tod den Menschen antritt, unter Festhaltung ihres Wesens d. h. als lebende Seele von dannen ziehen.

Platon unterscheidet also in diesen Ausfürungen den Tod von der Vernichtung und es ist kaum zu bezweifeln, daß er den nächsten Anlaß hiezu in dem Verhalten des menschlichen Leibes gegenüber dem Tode fand. Der Leib wird durch den Tod nicht

Digitized by Google

vernichtet sondern er besteht fort und kann, wie Sokrates bemerkt, durch ein gewißes Verfaren für sehr lange Zeit der Zerstörung entzogen werden; aber er besteht nicht mehr als lebender sondern als toter Leib. Umgekehrt wird der Schnee durch die Wärme zwar vernichtet, aber er stirbt nicht, denn sterben kann nur, was gelebt hat. Demnach sind Tod und Vernichtung zwei verschiedene Vorgänge und ein Ding, welches seiner Natur nach den einen von sich ausschließt, kann immerhin dem anderen unterliegen. Nur bei der Seele ist dieß anders, die Idee des Lebens, welche durch die Seele vertreten wird, schließt von ihr ebensowol den Tod wie die Vernichtung aus. Wir haben also hier wieder eine Verschiedenheit und zwar eine höchst wichtige Verschiedenheit im Wesen der Ideen; sie stehen sich zwar insoferne gleich, als sie insgesammt bei den Dingen, in welchen sie hervorragend zur Erscheinung kommen, den Übergang in den entgegengesetzten Zustand ausschließen, aber wärend bei den anderen Ideen der Untergang dieser Dinge zuläßig ist, ist er es bei der Idee des Lebens nicht.

Allein gegen diese Sonderstellung der Idee des Lebens und der mit ihr in enger Beziehung stehenden Dinge erheben sich auf dem Grunde der platonischen Ideenlehre gewichtige Bedenken. Dieser Lehre zufolge, wie sie Platon eben erst im Phädon (p. 78 f.) verkündet hatte, ist jede Idee ein wahrhaft seiendes und immer sich selbst gleiches, und es ist hieraus nicht einzusehen, warum nur einer gewißen Gattung von Einzeldingen die Unzerstörbarkeit zukommen soll, anderen aber nicht. Hiezu kommt aber noch ein anderes. Obgleich die Seele zu der Idee des Lebens in enger Beziehung steht, so ist sie doch nicht diese Idee selbst sondern nur eine einzelne Erscheinungsform derselben. Sollte dieß noch eines Beweises bedürfen, so braucht man nur an die im Phädon selbst gegebene Darstellung des Lebensprozesses der Seele zu denken. Der Eintritt der Seele in den Körper und ihr Austritt aus demselben, die vielfache Verunreinigung, welche sie durch Hingebung an die Erdenlust erfärt, vor allem aber das Vergeßen und Wiedererinnern des im vorirdischen Dasein geschauten sind lauter tiefgreifende Wandlungen, welche zwar im Dasein eines Einzeldinges vorkommen können, mit dem ewig unwandelbaren

Digitized by Google

Sein der Idee aber unvereinbar sind. Nun hat Platon schon im Gastmal (p. 211 B) auseinander gesetzt, daß das Sein der Idee von dem Dasein der an ihr teilhabenden Einzeldinge ganz unabhängig ist und durch die Schicksale der letzteren nicht berürt wird, und noch nachdrücklicher spricht er im Phädon aus (p. 78 DE), daß das eingestaltige und immer sich selbst gleiche Wesen der Idee im Gegensatze zu der unaufhörlichen Veränderung der Einzeldinge „niemals, nirgends und auf keine Weise" (*οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς*) einer Veränderung unterliegen könne. Hieraus folgt, daß die Idee des Lebens durch den Untergang einer Einzelseele ebenso wenig ins Mitleiden gezogen werden könnte wie durch die sonstigen Schicksale, welche diese im Laufe ihres Erdenlebens durchzumachen hat und ebenso wenig wie die Idee der Wärme durch das Erlöschen einer Flamme berürt wird. Es ist demnach nicht zu erklären, warum die Idee des Lebens sich in Hinsicht auf den Ausschluß des Unterganges anders verhalten soll als die übrigen Ideen.

Die eben ausgesprochene Erwägung fürt endlich zur Erkenntniß des letzten und eigentlichen Grundes für den unbefriedigenden Ausgang des Schlußbeweises. Es ist schon bemerkt worden, daß Platon im Phädon sein ganzes Bemühen daran setzt, die Frage der Unsterblichkeit in immer innigeren Zusammenhang mit der Ideenlehre zu bringen, bis diese endlich im Schlußbeweise das alleinige Fundament der Ausfürungen bildet. Allein die Unsterblichkeit kann eben auf Grund der platonischen Ideenlehre nicht erwiesen werden. Platon ist um diesen Beweis herzustellen im Phädon so weit gegangen als er irgend gehen konnte ohne mit sich selbst in direkten Widerspruch zu treten. Die Ideenlehre ruht auf dem Satze, daß den Ideen allein das wahre eingestaltige unveränderliche Sein, den Einzeldingen aber nur ein durch die Teilhabung an den Ideen vermitteltes abbildliches wandelbares, mithin in jeder Richtung unvollkommenes Sein zukomme. Wie die Teilhabung der Einzeldinge an den Ideen zu denken sei, hat zwar Platon nicht näher bestimmt, soviel aber ist auf Grund jenes Fundamentalsatzes gewiß, daß sie nicht darin bestehen kann, daß die Ideen in die Einzeldinge, in die Vielheit eingehen, weil sie dadurch aufhören würden eingestaltig und unveränderlich zu

Digitized by Google

sein. Nun bemüht sich zwar Platon im Schlußbeweise, die Teilhabung der Einzelseelen an der Idee des Lebens als eine möglichst innige darzustellen, allein um die Unsterblichkeit zu beweisen reicht dieß nicht aus, sondern er hätte zu diesem Ende noch einen Schritt weiter gehen und das Sein der Einzelseelen dem Sein der Idee gleichsetzen müßen, indem er entweder das Sein der Idee in die Einzelseelen eingehen ließ oder diese selbst zum Range von Ideen erhub. Er konnte aber weder das eine noch das andere ohne den Satz von dem eingestaltigen und unveränderlichen Sein der Idee aufzuheben und daraus ergiebt sich, daß die Unsterblichkeit der Einzelseelen nicht nur auf Grund der platonischen Ideenlehre unbeweisbar sondern mit ihr kaum vereinbar ist.

III. Phädon, Gastmal und Phädros.

Wenn man endlich in Ansehung der im zweiten Abschnitte des Phädon verkündeten Lehren das Verhältniß dieses Werkes zu den bisher betrachteten untersucht, so erkennt man, daß auch in diesen Punkten die Anschauungen Platons eine sehr bedeutungsvolle Wandlung durchgemacht haben. Vor allem ergiebt sich hier, daß Platon in der Frage der Unsterblichkeit vom Standpunkte des Gastmales d. h. vom Versuch eine dießseitige Unsterblichkeit zu construiren, zu der rein transcendenten Unsterblichkeit, wie er sie schon im Phädros gelehrt hatte, zurückgekehrt ist. Mit dieser Umkehr Hand in Hand geht notwendig eine gänzlich veränderte Auffaßung des Erdenlebens. Wärend dieses nach dem Gastmal geradezu als ein Stück Unsterblichkeit anzusehen war, ist es jetzt wieder zu einem Zustande der Verbannung geworden, nach deßen Beendigung der Philosoph sich sehnt, und wärend Zeugung und Schwangerschaft im Gastmal als etwas göttliches bezeichnet werden, sind sie jetzt wie alles, was den Menschen an die Erde und den Leib bindet, eines der größten Übel, welche das Erdenleben mit sich bringt. Platon geht aber im Phädon noch ein gutes Stück über den Standpunkt des Phädros hinaus. Denn im Phädros hatte er zwar die Sinnenliebe verworfen (und selbst diese nicht ganz unbedingt, Phädr. p. 256 C), die philosophische Liebe zu schönen Jünglingen aber als das eigentliche Erlösungsmittel des Menschen gepriesen. Nach dem Phädon aber muß auch die

Digitized by Google

letztere wenn schon nicht als verwerflich doch zum mindesten als gleichgiltig und unwesentlich bezeichnet werden, denn die Erlösung der Seele muß wesentlich durch die Einkehr in sich selbst vollzogen werden. Die entsprechende Wandlung mußte endlich auch die Ansicht Platons über die Erkenntniß der Ideen durch die menschliche Seele erfaren. Die Ideen selbst werden in den drei Werken ganz übereinstimmend beschrieben. Sie sind das den Sinnen unzugängliche, nur dem Denken erfaßbare, unentstandene und unvergängliche, allein wahrhaft seiende, eingestaltige und unveränderliche Wesen der Dinge, wovon die Einzeldinge nur Abbilder sind. Die Weise aber, wie die Seele auf Erden der Ideen inne wird, ist nach den drei Werken wesentlich verschieden. Nach dem Phädros hatte die Seele in ihrem vorirdischen Dasein die Ideen geschaut und ihre Erlösung bestund darin, daß die Erinnerung an dieselben und zwar vor allem an die Idee der Schönheit wärend des Erdendaseins durch die Liebe wiedererweckt wurde. Im Gastmal konnte, da die Seele hier nicht als präexistent dargestellt ist, von der Wiedererinnerung nicht die Rede sein, sondern Platon hatte, in voller Übereinstimmung mit der Tendenz dieses Werkes die Erkenntniß der Idee als den Endpunkt der Entwickelung beschrieben, welche die Seele auf Erden durchzumachen hat. Im Phädon kehrt mit der Präexistenz der Seele auch die Wiedererinnerung an die Ideen zurück, jedoch mit einer wesentlichen Abweichung gegenüber dem Phädros. Nach dem Phädros wird die Erinnerung in uns durch die echte Liebe erweckt, also durch einen Zustand, welchen Platon ausdrücklich als eine Art von Wahnsinn, als die Aufhebung des normalen Seelenzustandes bezeichnet und es ist nur Eine Idee, nämlich die der Schönheit, welche auf Erden so helle Abbilder hat, daß deren Anblick dem Menschen das himmlische Urbild ins Bewußtsein zurückruft; naturgemäß kann also diese Art der Wiedererinnerung erst im Alter einer gewißen Reife eintreten. Nach dem Phädon ist dieß alles anders. Die Wiedererinnerung wird durch die Wahrnemung, also durch die einfachste und normalste aller Seelentätigkeiten bewirkt; sie entsteht nicht ausschließlich oder auch nur vorzugsweise durch die Abbilder einer einzigen Idee sondern die Ideen und deren irdische Abbilder stehen sich in

Digitized by Google

dieser Beziehung gleich und insbesondere ist von einer Sonderstellung der Schönheit keine Rede mehr; sie nimmt endlich notwendig unmittelbar nach der Geburt ihren Anfang. Der Grundgedanke ist also im Phädros und Phädon derselbe, aber wärend er im Phädros mit einer gewißen Einseitigkeit und in der Form einer dichterisch ausgeschmückten Schilderung auftritt, ist er im Phädon zur Allgemeinheit erhoben und zu größerer wißenschaftlicher Klarheit und Bestimmtheit geläutert.

Nach alledem ist das Verhältniß der drei Werke das folgende. Der Phädros ist das Werk jugendlich überschäumender Begeisterung, welche, getragen von dem erhabenen Grundgedanken der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der erlösenden Kraft der Liebe, zum Himmel dringt ohne sich durch die Verhältniße und Anforderungen des realen Lebens in ihrem Schwunge beirren zu laßen, immerhin aber zugiebt, daß bis zu einem gewißen Grade der Weise schon auf Erden zu einem glücklichen Leben gelangen könne (Phädr. p. 256 B). Im Gastmal ist Platon ganz und gar zur Erde zurückgekehrt. Dieses Werk ist dasjenige des kräftigen und lebensfreudigen Mannesalters, welches zwar das ideale Streben des Jünglings festhält, dasselbe aber dadurch zu verwirklichen sucht, daß es das reale Leben mit einem idealen Gehalte durchdringt, indem es, auf alle Jenseitigkeit verzichtend, die Erkenntniß der Idee sowie die Erlangung der Unsterblichkeit zum irdischen Ziele einer mit irdischen Mitteln vollziehbaren Entwickelung macht. Im Phädon endlich ist die Lebensfreudigkeit ein überwundener Standpunkt und alle Hoffnung auf den Tod gerichtet. Aber diese Abkehr vom Leben ist nicht diejenige des Menschenfeindes, der durch widrige Erfarungen verbittert sich grollend in die Einöde zurückzieht — Platon verwahrt sich ausdrücklich gegen diese Auffaßung — sondern sie ist die des Philosophen, der klar erkannt hat, daß das Erdenleben mit allem, was es zu bieten hat, nichtig ist und darum in heiterer Ruhe den Tag abwartet, da ihn die Götter zu sich rufen.

Digitized by Google

Anhang:

Menon, Philebos.

Digitized by Google

Digitized by Google

Menon.

Inhaltsübersicht.

I. Die Tugend ist Erkenntniß und daher lehrbar.

(c. 1—25.)

a) Was ist Tugend?

(c. 1—12.)

Die Hauptteilnemer dieses Gespräches sind Sokrates und der reiche thessalische Jüngling Menon, doch sind in dasselbe zwei Episoden eingeschaltet, in deren erster Sokrates an einen jungen Sklaven des Menon, in der zweiten an den der Verhandlung zuhörenden Anytos, den bekannten Ankläger des Sokrates das Wort richtet.

Das Gespräch beginnt ohne Einleitung mit der von Menon dem Sokrates vorgelegten Frage, ob die Tugend durch Lehre oder Übung erworben werden könne, oder ob sie von Natur oder auf andere Weise dem Menschen innewohne. Sokrates hält für nötig vor dieser Frage die andere zu beantworten, was die Tugend sei, und Menon macht demzufolge mehrere Versuche das Wesen der Tugend festzustellen. Er will zunächst die Tugend nach Geschlecht, Alter und Lebensstellung des Menschen sondern, er zält dann eine Reihe einzelner Tugenden wie Gerechtigkeit, Tapferkeit, Großmut u. s. w. auf, und da Sokrates ihn immer wieder darauf aufmerksam macht, daß er nicht einzelne Arten der Tugend namhaft zu machen sondern das allen Erscheinungsformen zu Grunde liegende gemeinsame Wesen der Tugend anzugeben habe, erklärt er endlich, die Tugend bestehe darin, daß man nach dem

Digitized by Google

Schönen strebe und vermöge es herbeizuschaffen (*ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι* p. 77 B).

Diese Definition wird von Sokrates einer genauen Prüfung unterzogen. Was den ersten Teil derselben, das Streben nach dem Schönen oder dem damit gleichbedeutenden Guten betrifft, so meint er, daß dieses Streben allen Menschen zukomme; auch derjenige, welcher nach dem Bösen trachte, tue dieß in der Meinung, daß es wenigstens für ihn ein gutes, nützliches sei, denn kein Mensch könne seinen eigenen Schaden wollen. In dieser Beziehung also sei kein Mensch beßer als der andere und der Unterschied könne daher nicht im Wollen sondern nur im Können liegen. Demnach wäre die Tugend nicht das Verlangen sondern nur das Vermögen sich das Gute zu verschaffen. Gut aber nennen wir Gesundheit, Reichtum, Macht und der Erwerb dieser Güter kann, wie Menon sofort einräumt, nur dann Tugend genannt werden, wenn er mit Gerechtigkeit oder mit Besonnenheit oder mit Frömmigkeit oder überhaupt auf tugendhafte Weise geschieht; im anderen Falle wäre vielmehr der Nichterwerb Tugend. Mithin, sagt Sokrates, sei nach den Worten Menons jede Handlung Tugend, welche mit einem Teile der Tugend verrichtet werde, dieß aber sei keine Erklärung und Sokrates müße daher noch immer fragen, was Tugend sei.

b) Alles Lernen ist Erinnerung.

(c. 13—21.)

Menon gerät hierüber in völlige Verwirrung. Er, der von sich selbst rühmend sagt, daß er vor vielen Leuten schon zallose Reden über die Tugend gehalten habe, weiß nun nicht einmal zu sagen, was Tugend ist. Er schreibt diesen seinen Zustand dem Verfaren des Sokrates zu, welcher nicht nur selbst immer in Verwirrung sei, sondern auch die anderen in Verwirrung setze. Sokrates giebt zu, daß er selbst in Verwirrung sei und nicht wiße, was Tugend sei, doch wolle er dieß in Gemeinschaft mit Menon weiter untersuchen. Menon jedoch erhebt gegen die Fortsetzung der Untersuchung ein Bedenken: wenn man von einem Dinge gar nichts wiße, so könne man es auch nicht einmal suchen, denn man wiße ja nicht einmal, als welches besondere unter allem, was

Digitized by Google

man nicht wiße, man es suchen solle, und selbst wenn man es durch Zufall gefunden habe, woran wolle man denn erkennen, daß das gefundene eben das unbekannte gesuchte sei?

Dieser Einwendung setzt Sokrates einen Mythos entgegen, welchen er von Priestern und Priesterinnen gehört haben will. Die Seele, sagen diese, ist unsterblich, es giebt für sie zwar ein Abscheiden und eine Wiedergeburt, aber keine Vernichtung. Sie hat also, da sie schon oft geboren wurde, alles was in der Ober- und Unterwelt ist, schon gesehen und vermag sich des gesehenen zu erinnern. Da nun die ganze Natur unter sich verwandt ist, so wird die Seele, wenn sie auch nur an Eines erinnert wird, in den Stand gesetzt von diesem Einen zu allem übrigen, was sie schon gesehen hat, fortzuschreiten. Alles Suchen und Lernen ist mithin nur Erinnerung und es kann der Seele am Erfolge ihres Suchens nicht fehlen, wenn sie nur tapfer ist und nicht ermüdet. Man dürfe daher nicht dem Satze Menons von der Fruchtlosigkeit alles Forschens folgen, denn er würde uns träge machen und paße nur für weichliche Menschen, wärend die entgegengesetzte Ansicht uns tatkräftig und strebend mache.

Da nun Menon für die Behauptung, daß alles Lernen Erinnerung sei, einen Beweis begehrt, liefert Sokrates einen solchen dadurch, daß er einen zufällig anwesenden jungen Sklaven des Menon, welcher nie Geometrie gelernt hat, durch fortgesetzte Fragen, welche dieser aus seinem eigenen Denken zu beantworten hat, zur Erkenntniß des geometrischen Satzes leitet, daß das Quadrat der Diagonale eines gegebenen Quadrates doppelt so groß ist als das ursprüngliche Quadrat. Sokrates zeichnet zu diesem Ende die erforderlichen Figuren in den Sand und richtet an den Knaben die entsprechenden Fragen. Dieser giebt zunächst unrichtige Antworten und gerät, da ihm Sokrates die Unrichtigkeit derselben nachweist, in Verwirrung; er sieht ein, daß er bisher falsch geantwortet hat, weiß aber das richtige nicht zu finden. Aus dieser Verwirrung leitet ihn Sokrates durch Anschauung und weitere Fragen zur Erkenntniß jenes Satzes. Da nun der Knabe, wie Menon erklärt, niemals geometrischen Unterricht genoßen hat, so schließt Sokrates, daß er zur Erkenntniß jenes Satzes nur dadurch gelangt sein könne, daß er ihn schon vorher gewußt, jedoch vergeßen habe und daß er ihm

Digitized by Google

durch die Fragen des Sokrates wieder zum klaren Bewußtsein gebracht worden sei; er müße also die Erkenntniß, da er sie in diesem Leben nicht erworben habe, aus einem vorirdischen Zustande in den irdischen mitgebracht haben. Daraus aber folge, daß die Seele sowol zur Zeit, da sie Menschengestalt trage wie auch zu jeder anderen Zeit die Wahrheit besitze und unsterblich sei und daß man demnach auch unternemen dürfe das zur Zeit unbekannte zu suchen, indem man sich desselben zu erinnern trachte.

Sokrates schließt diese Episode mit der Bemerkung, er wolle zwar das, was er über Unsterblichkeit und Erinnerung gesagt habe, nicht in allen Punkten verfechten, mit Wort und Tat (*καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ* p. 86 C) aber wolle er dafür einstehen, daß wir beßer und mannhafter werden, wenn wir glauben suchen zu sollen, was wir nicht wißen, als wenn wir von vorneherein am Erfolge des Suchens verzweifeln.

c) Die Tugend ist Erkenntniß und daher lehrbar. (c. 22—25).

Sokrates schlägt nun vor die abgebrochene Untersuchung über das Wesen der Tugend fortzusetzen, Menon aber kommt auf seine zu Anfang des Gespräches gestellte Frage zurück und möchte lieber untersuchen, ob die Tugend lehrbar sei. Sokrates fügt sich, doch mehr zum Schein als in Wirklichkeit, indem er die Frage der Lehrbarkeit mit der Frage nach dem Wesen der Tugend in enge Verbindung bringt. Die Tugend, fürt er aus, wird nämlich nur dann lehrbar sein, wenn sie Erkenntniß ist, denn nur Erkenntniß kann dem Menschen gelehrt werden. Es fragt sich also ob die Tugend Erkenntniß ist. Nun ist die Tugend gewiß gut und daher auch nützlich, denn alles gute ist nützlich. Alle anderen Besitztümer der Menschen aber, Gesundheit, Reichtum, Macht, sowie auch die Eigenschaften der Seele, Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit, Gedächtniß u. s. w. sind an sich weder nützlich noch schädlich, sondern sie sind nützlich, wenn sie auf die rechte Weise d. h. mit Einsicht gebraucht werden, im anderen Falle sind sie schädlich. Das nützliche und zwar das einzig nützliche im Menschenleben ist daher die Einsicht. Vorher aber wurde bereits festgestellt, daß die

Digitized by Google

Tugend nützlich sei. Folglich muß die Tugend Einsicht oder Erkenntniß sein und zwar entweder die ganze Einsicht oder ein Teil derselben; sie ist mithin Gegenstand der Lehre und wohnt nicht von Natur dem Menschen inne.

II. Die Tugend ist nicht lehrbar und daher nicht Erkenntniß.

(c. 26—42.)

a) Die Tugend ist nicht lehrbar, denn es giebt weder Lehrer noch Schüler der Tugend.

(c. 26—37.)

Gegen das soeben festgestellte Ergebniß erhebt aber Sokrates selbst ein Bedenken. Er bleibe zwar dabei, daß die Tugend wenn Erkenntniß auch lehrbar sei, ob sie aber Erkenntniß sei, scheine ihm nun zweifelhaft. Denn was lehrbar sei, darin müße es Lehrer und Schüler geben, worin es weder jene noch diese gebe, davon sei mit Recht zu vermuten, daß es nicht lehrbar sei. Nun seien aber, wie weit man auch Umschau halte, keine Lehrer und daher auch keine Schüler der Tugend zu finden. Sokrates zieht hier den „zu rechter Zeit dasitzenden“ Anytos ins Gespräch und richtet an ihn die Frage, ob etwa die Sophisten, die sich überall als Lehrer der Tugend anbieten und für ihren Unterricht sogar Geld nemen, als Tugendlehrer gelten können, was von Anytos auf das lebhafteste verneint wird. Sokrates selbst fürt nun aus, daß alle die berühmten Staatsmänner, welche Athen beseßen habe, doch nicht im Stande gewesen seien ihre eigene Tugend anderen mitzuteilen, denn sonst hätten sie vor allem sich bemüht sie auf ihre Söhne zu übertragen und doch sei von diesen Söhnen, obgleich sie mit der größten Sorgfalt erzogen worden seien, keiner seinem Vater ähnlich geworden. Diese Äußerungen veranlaßen den Anytos zu einer Rüge und zu der Warnung, Sokrates möge in seinen Reden vorsichtiger sein, da sie ihm sonst leicht übel bekommen könnten. Sokrates richtet nun an Menon die Frage, ob vielleicht er Lehrer der Tugend zu nennen wiße und da auch Menon dieß nicht vermag, schließt Sokrates, die Tugend könne, da es weder Lehrer noch Schüler derselben gebe, nicht lehrbar sein.

Digitized by Google

b) Unterschied der Erkenntniß von der richtigen Vorstellung.

(c. 38—40 Anf.)

Wie also, fragt Menon neuerlich, gelangt der Mensch zur Tugend? Wir haben, sagt Sokrates, in der bisherigen Untersuchung lächerlicher Weise übersehen, daß nicht die Erkenntniß allein das menschliche Tun richtig leitet, sondern daß hiezu auch die richtige Vorstellung genügt. Wer einen andern nach Larissa füren will, muß nicht notwendig von dem Wege Wißenschaft haben, auch wenn er von demselben nur die richtige Vorstellung hat, wird er kein schlechterer Fürer sein als der wißende. Richtige Vorstellung leitet demnach, solange sie vorhanden ist, nicht weniger gut als Erkenntniß, aber sie unterscheidet sich von dieser dadurch, daß sie nichts bleibendes ist sondern sich leicht verflüchtigt. Erst durch die Erfaßung des Grundes, welche eben in der vorerwähnten Erinnerung der Seele an das in ihrem früheren Dasein geschaute besteht, wird die richtige Vorstellung zum bleibenden Besitz, zur Erkenntniß. Auch dieß will übrigens Sokrates nur als Vermutung ausgesprochen haben; daß aber richtige Vorstellung und Erkenntniß von einander verschieden seien, dieß möchte er wenn irgend etwas unter das wenige rechnen, wovon er sich zu sagen getraue, daß er es nicht nur vermute sondern wiße.

c) Die Tugend ist richtige Vorstellung und beruht auf göttlicher Schickung.

(c. 40 Anf. bis 42.)

Die richtige Fürung im menschlichen Handeln oder die Tugend kann also entweder durch Erkenntniß oder durch richtige Vorstellung bewirkt werden. Erkenntniß kann dem eben gesagten zufolge die Tugend nicht sein, denn Erkennbarkeit und Lehrbarkeit sind Wechselbegriffe: was Erkenntniß ist, kann gelehrt werden und was gelehrt werden kann, ist Erkenntniß. Folglich müßen wir das richtige Handeln auf richtige Vorstellung zurückfüren. Aber auch diese kann weder gelehrt werden — denn sonst wäre sie Erkenntniß — noch können wir annemen, daß der Mensch sie schon von Natur aus besitze. Es bleibt also nur die Anname übrig, daß sie wie die Gabe der Weißagung aus göttlicher Schickung

Digitized by Google

stamme. Wir müßen daher sagen, daß Themistokles und all die anderen berühmten Staatsmänner nicht durch Weisheit die Staaten geleitet, sondern daß sie, ohne Vernunft zu gebrauchen, gleich Wahrsagern und Orakelsprechern gehandelt haben. Unsere Untersuchung hat mithin zu dem Ergebniß gefürt, daß die Tugend durch göttliche Schickung und ohne Vernunft dem Menschen innewohne — wenn nicht etwa das Gegenteil dadurch bewiesen werden sollte, daß einer von den staatskundigen Männern auch einen anderen zum Staatsmanne zu bilden vermöchte; ein solcher freilich wäre, wie Teiresias in der Unterwelt, der allein beseelte unter lauter flatternden Schatten.

Sokrates schließt mit der Bemerkung, daß ein bestimmtes Wißen darüber, wie der Mensch zur Tugend gelange, erst dann erlangt werden könne, wenn vorher das Wesen der Tugend selbst untersucht worden sei.

Digitized by Google

Zur Erläuterung.

Was dem Leser des Menon zunächst ins Auge fällt, ist der eigentümliche Umstand, daß die beiden Teile des Werkes zu einander in direktem Widerspruch zu stehen scheinen: im zweiten Teile wird, wie es scheint, genau das Gegenteil deßen erwiesen, was im ersten dargetan worden war. Ähnliches ist uns zwar schon im Protagoras vorgekommen. Auch dort vertritt Sokrates zuletzt einen Standpunkt, welchen er selbst als das Gegenteil des anfänglich eingenommenen erklärt, und der Gegensatz bezieht sich sogar in beiden Gesprächen auf dieselbe Frage. Im Protagoras stellt Sokrates zuerst die Ansicht auf, daß die Tugend nicht gelehrt werden könne, zuletzt aber behauptet er, daß alle Tugend Erkenntniß sei, „auf welche denn die Tugend am sichersten als lehrbar erscheinen würde“ (Prot. p. 361 A). Im Menon dagegen verteidigt er zuerst die Lehrbarkeit, dann die Nichtlehrbarkeit der Tugend, so daß in dieser Hinsicht das eine Gespräch als die Umkehrung des anderen erscheint. Der Gegensatz tritt jedoch im Menon noch schärfer hervor als im Protagoras, weil in letzterem Werke die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend nur die Nebenfrage, die nach dem Wesen der Tugend aber die Hauptfrage bildet, wärend im Menon die Frage nach der Lehrbarkeit im Vordergrunde steht und diese Hauptfrage des Gespräches zuerst bejaht, dann verneint wird. Im Protagoras hatte die Lösung des Widerspruches darin gelegen, daß die Anfangsbehauptung des Sokrates nicht ernst gemeint ist sondern nur aufgestellt wird um daran den großen sophistischen Tugendlehrer zu erproben. Es fragt sich nun: wie haben wir im Menon den anscheinend so offen vorliegenden Widerspruch uns zu erklären?

Der erste Teil des Menon besteht aus drei Abschnitten. Im ersten Abschnitte widerlegt Sokrates alle von Menon vorgebrachten

Digitized by Google

Ansichten über das Wesen der Tugend und setzt diesen dadurch in solche Verwirrung, daß er meint von aller weiteren Untersuchung abstehen zu müßen; denn wovon man gar nichts wiße, das könne man auch nicht suchen, weil man nicht einmal wiße, wie und wo man es zu suchen habe. Der Widerlegung dieser Behauptung, durch welche alle wißenschaftliche Tätigkeit aufgehoben würde, ist der zweite Abschnitt gewidmet. Sokrates fürt aus, daß das Suchen und Lernen wol möglich sei, weil die Seele die Dinge, welche sie jetzt nicht wiße, doch in ihrem vorirdischen Dasein gewußt habe und daher nur an dieselben erinnert zu werden brauche. Er sucht dieß praktisch zu erweisen, indem er einen der Geometrie ganz unkundigen Knaben zur Erkenntniß eines geometrischen Lehrsatzes anleitet. Im dritten Abschnitte nimmt Sokrates die Untersuchung über die Tugend wieder auf und weist nach, daß die Tugend Erkenntniß und daher lehrbar sei.

Es ergiebt sich hieraus, daß der erste und dritte Abschnitt zusammengehören, was schon äußerlich dadurch angedeutet ist, daß Menon im Beginn des dritten Abschnittes nahezu wörtlich die Frage wiederholt, welche er im Beginn des ersten aufgestellt hatte. Der zweite Abschnitt dagegen ist eine Episode, deren Bedeutung am Schluße derselben von Sokrates selbst ausgesprochen wird. Er erklärt (p. 86 B), daß er alles andere wolle dahingestellt sein laßen, nur für das Eine wolle er streiten „mit Wort und Tat", daß es beßer sei zu forschen und nach Erkenntniß zu streben als sich dem Glauben hinzugeben, daß alles Forschen fruchtlos sei. Was wir also aus dieser Episode festzuhalten haben, das ist die Ablehnung des auf sophistischen Ursprung zurückweisenden Satzes, daß alles Forschen vergeblich sei. Die Begründung dieser Ablehnung aber wird von Sokrates preisgegeben und zwar mit Recht. Sokrates will nämlich die Behauptung, daß alles Lernen nur Wiedererinnerung an ein schon einmal gewußtes sei, praktisch erweisen, indem er einen jungen Menschen durch zweckmäßige Fragen auf den Lehrsatz fürt, daß das Quadrat der Diagonale eines gegebenen Quadrates doppelt so groß ist als das erste Quadrat. Allein dieser Satz ist ein solcher, zu welchem man am besten durch unmittelbare Anschauung, durch Zeichnen und Meßen gelangen kann und dieses Hilfsmittels bedient sich auch Sokrates,

Digitized by Google

indem er dem Knaben die Figuren in den Sand zeichnet. Man wird daher weit eher geneigt sein die Antworten des Knaben aus demjenigen zu erklären, was er vor Augen hat, als aus der Erinnerung an das, was er im vorirdischen Leben geschaut hat. Eine Anerkennung der Mangelhaftigkeit dieses Beweises ist — gleichviel ob der Menon ein Werk Platons ist oder nicht — darin gelegen, daß Platon im Phädon an Stelle dieses Beweises oder wenigstens zur Unterstützung desselben einen anderen beigebracht hat, in welchem die Wiedererinnerung an solchen Dingen nachgewiesen werden soll, welche nicht Gegenstand der Anschauung sein können, nämlich an den Ideen (vgl. S. 321).

Die Aneiferung zur Forschung ist demnach im Menon mehr auf eine richtige Empfindung als auf klare Einsicht gegründet. Allein die kleine Episode ist noch in anderer Richtung von Wichtigkeit, denn sie zeigt uns zugleich den Weg, auf welchem wir der Erkenntniß nachstreben sollen und liefert in dieser Hinsicht allerdings den praktischen Beweis, daß das Forschen auf diesem Wege zum Ziele fürt. Das Gespräch zwischen Sokrates und dem Knaben giebt nämlich auf kleinem Raum eine Darstellung der ganzen sokratischen Methode. Der Knabe hatte auf die Frage des Sokrates zuerst mehrere unrichtige Antworten gegeben, welche von Sokrates sämmtlich widerlegt werden. Hiedurch gerät der Knabe in Verwirrung und weiß nicht mehr, was er sagen soll. Bis hieher ist das Gespräch ein getreues Abbild der von Sokrates und Menon im vorhergegangenen Abschnitt gefürten Untersuchung. Auch die Behauptungen Menons waren von Sokrates eine nach der anderen widerlegt worden, bis Menon in Verwirrung geriet und nicht mehr wußte, was er sagen sollte. Die Verwirrung des Sklaven und die des Menon sind also von gleicher Art, sie bestehen beide in der Erkenntniß des Nichtwißens und werden von Sokrates ausdrücklich mit einander verglichen (p. 84 vgl. mit p. 80). Allein die Verwirrung des Knaben erweist sich als eine heilsame, denn sie bildet den notwendigen Durchgangspunkt zur Erkenntniß. Sokrates fordert den Menon auf zu beobachten, wie der Knabe „von dieser Verwirrung aus mit Sokrates suchend auch finden wird“ (p. 84 C) und leitet den Knaben durch fortgesetzte Fragen zur richtigen Ansicht. Die zweite Hälfte des

Digitized by Google

Gespräches mit dem Knaben soll also dem Menon wieder als Vorbild dienen, Menon soll daran erkennen, daß auch seine eigene Verwirrung nicht verderblich sondern heilsam ist und daß er gegründete Aussicht hat durch Fortfürung der Untersuchung mit Sokrates die richtige Antwort auf die in Verhandlung stehende Frage zu finden. In dieser Richtung ist das geometrische Thema der Unterredung mit dem Knaben glücklich gewält, denn das Ergebniß derselben wird dadurch weit einleuchtender als wenn sie einen metaphysischen Satz zum Gegenstande hätte. Das Zwischengespräch zwischen Sokrates und dem Knaben ist mithin ein verkleinertes Abbild sowol der schon gepflogenen als der nachfolgenden Unterredung zwischen Sokrates und Menon.

Ist die Bedeutung der kleinen Episode hiemit richtig erkannt, so folgt daraus, daß wir die positiven Ergebniße des ersten Teiles des Menon nicht im Mittelabschnitt sondern im ersten und dritten Abschnitt zu suchen haben. Im ersten Abschnitt weist Sokrates darauf hin, daß man die Frage, ob die Tugend lehrbar sei, nicht beantworten könne ohne sich zuvor über das Wesen der Tugend klar geworden zu sein. Er fordert daher den Menon auf, eine Definition der Tugend zu geben, und dieser erklärt nach einigen mißglückten Versuchen, Tugend sei das Vermögen sich das Gute zu verschaffen (p. 78 C). Diese Definition kann an und für sich noch nicht als falsch bezeichnet werden, denn sie wird, je nachdem der in ihr enthaltene Begriff des Guten bestimmt wird, einen verschiedenen Inhalt haben. Daher fragt Sokrates vor allem, welche Dinge Menon als Güter ansehe. Dieser schränkt den Begriff der Güter auf Gesundheit, Reichtum, Macht, überhaupt auf äußere Vorzüge ein[1]) und macht dadurch seine Definition unhaltbar. Denn er wird nun genötigt zuzugeben, daß man nicht auf jede Weise sondern nur auf tugendhafte Weise jenen sogenannten Gütern nachtrachten dürfe, er hat also, wie sich zeigt, eine Kreisdefinition geliefert, mit welcher über das Wesen der Tugend nichts gesagt ist.

Nachdem im ersten Abschnitte sich gezeigt hat, wie innig die Begriffsbestimmung der Tugend mit derjenigen des Guten

[1]) p. 78 C Sokrates: Du nennst nicht irgend etwas anderes gut als solche Dinge? — Menon: Nein, sondern alle solchen Dinge meine ich.

Digitized by Google

zusammenhange, beschäftigt sich Sokrates im dritten Abschnitte, welcher den positiven Teil der Unterredung enthält, hauptsächlich damit den Begriff des Guten richtig zu stellen. Menon stellt abermals das Verlangen, daß nicht das Wesen sondern die Lehrbarkeit der Tugend untersucht werde. Sokrates aber geht nur zum Schein darauf ein, denn er stellt an die Spitze seiner Ausfürungen den Satz, daß die Tugend dann lehrbar sein werde, wenn sie Erkenntniß sei und beschäftigt sich weiterhin nur damit nachzuweisen, daß die Tugend Erkenntniß sei. Er gründet diesen Nachweis auf einen ganz eigentümlichen Gedanken. Er setzt nämlich auseinander, daß weder die im ersten Abschnitte genannten äußeren Güter noch auch die Seeleneigenschaften der Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, der Faßungskraft, des Gedächtnißes u. s. w. an sich gut seien, sondern daß alle diese Dinge erst durch den rechten Gebrauch zu Gütern werden, durch unrechten Gebrauch hingegen uns Schaden bringen. Den rechten Gebrauch der Dinge aber bewirkt nur die Einsicht und daher ist diese das einzige wahre Gut. Da nun die Tugend schlechthin nützlich und gut ist und nicht wie die anderen Dinge erst durch den rechten Gebrauch zum Gute erhoben wird, muß sie notwendig Einsicht sein und zwar entweder die ganze Einsicht oder ein Teil derselben, woraus denn folgt, daß sie nicht ein Geschenk der Natur sei sondern durch Belehrung erworben werden müße. Mit diesen Sätzen ist der positive Inhalt des Menon erschöpft, alles weitere gehört der Bestreitung des bisher erzielten Ergebnißes.

Daß nun die Ausfürungen des ersten Teiles des Menon ganz von platonischem Geiste erfüllt sind, ist nicht zu bestreiten. Allein das Ergebniß derselben muß, insbesondere verglichen mit dem reichen Ertrage, den wir aus den Werken Platons zu ziehen gewohnt sind, insoferne ein dürftiges genannt werden, als es über die Feststellung des allgemeinsten Wesens der Tugend nicht hinausreicht. Dieß wird namentlich klar durch einen Vergleich mit dem Euthydemos, an welchen der erste Teil des Menon lebhaft erinnert. Der im Menon enthaltene Nachweis, daß die Einsicht das einzige wahre Gut sei, findet sich im Euthydemos und zwar im ersten Gespräche zwischen Sokrates und Kleinias mit einer bis in die Einzelheiten gehenden Übereinstimmung wieder. Auch

Digitized by Google

da setzt Sokrates auseinander, daß alle anderen Dinge mit Einschluß der Besonnenheit und Tapferkeit nicht an sich Güter seien sondern erst durch den rechten Gebrauch zu Gütern werden, daß nur die Einsicht den rechten Gebrauch lehre und daß mithin diese das einzige wahre Gut sei. Die Beweisfürung im Euthydemos ist jedoch ausfürlicher und gründlicher, so daß diejenige des Menon sich nur wie ein Auszug aus jener liest. Ferner aber bleibt Platon im Euthydemos, obgleich er sich hier nicht in erster Reihe mit dem Wesen der Tugend beschäftigt, nicht bei diesem Ergebniße stehen, sondern er untersucht im zweiten Gespräche zwischen Sokrates und Kleinias, welcher Art die Erkenntniß sei, um die wir uns bemühen müßen, und gelangt zu dem Satze, daß es diejenige sei, in welcher das Hervorbringen mit dem Gebrauchenwißen zusammenfalle. Im Menon dagegen macht Sokrates genau auf demjenigen Punkte Halt, bis zu welchem er im Euthydemos den Kleinias schon im ersten Gespräche gefürt hatte, und anstatt von hier aus weiter zu schreiten kehrt er plötzlich um und sucht wie es scheint das ganze bisherige Ergebniß wieder umzustoßen. Es ist nun zu untersuchen inwieweit der zweite Teil des Menon über die Gründe dieses Verfarens uns Aufschluß giebt.

Der zweite Teil des Menon gliedert sich wie der erste in drei Abschnitte. Der erste derselben beginnt damit, daß Sokrates direkt widerruft, was er bisher bewiesen hatte. Die Tugend könne nicht lehrbar und daher nicht Erkenntniß sein; denn was lehrbar sei, darin müße es notwendig Lehrer und Schüler geben, nun gebe es aber weder Lehrer noch Schüler der Tugend und insbesondere können weder die berühmten athenischen Staatsmänner noch die Sophisten als Tugendlehrer gelten, demnach müße angenommen werden daß die Tugend nicht lehrbar sei. Hierauf untersucht Sokrates im zweiten Abschnitt das Verhältniß der Erkenntniß zur richtigen Vorstellung. Die letztere leiste zwar, so lange sie vorhanden sei, dasselbe wie die erstere, sie unterscheide sich aber von dieser dadurch, daß ihr die Erkenntniß des Grundes fehle und daß sie daher nicht von Dauer sei. Sokrates fügt aber auch diesen Ausfürungen die Verwahrung bei, daß er damit nur Vermutungen ausgesprochen habe; nur das Eine glaube er nicht bloß zu vermuten sondern bestimmt zu wißen, daß Erkenntniß

Digitized by Google

und richtige Vorstellung von einander verschieden seien. Im dritten Abschnitt endlich zieht Sokrates aus dem bisher gesagten den Schluß. Da die Tugend nicht Erkenntniß sei, können die berühmten Staatsmänner nicht mit Erkenntniß sondern nur nach richtiger Vorstellung und Meinung den Staat verwaltet haben; auch diese aber sei weder lehrbar — denn sonst wäre sie Erkenntniß — noch wohne sie von Natur allen Menschen inne, sie könne daher nur aus göttlicher Schickung stammen und die berühmten Staatsmänner seien demnach in Betreff der Einsicht um nichts beßer als Orakelsprecher und Wahrsager.[1]) Das Ergebniß lautet mithin: die Tugend sei nicht lehrbar — wenn nicht etwa das Gegenteil dadurch bewiesen würde, daß ein Staatsmann vermöchte einen anderen zum staatskundigen Manne heranzubilden.

Diese Anordnung des Stoffes zeigt einen vollständigen Parallelismus mit derjenigen im ersten Teile des Werkes. Hier wie dort wird die Hauptfrage nur im ersten und dritten Abschnitte behandelt, inmitten aber liegt hier wie dort die Erörterung einer Frage, welche mit dem Hauptgegenstande nicht unmittelbar zusammenhängt und zwar ist diese Frage hier wie dort eine erkenntnißtheoretische. Noch auffallender ist, daß Sokrates hier wie dort den Mittelabschnitt mit einer Verwahrung abschließt, in welcher er seine Ausfürungen im übrigen als unsicher bezeichnet und überall nur einen einzigen Satz festhalten zu wollen erklärt. Im zweiten Teile ist dieß der Satz, daß die richtige Vorstellung etwas

[1]) Diese Stelle ist, wie hier beiläufig bemerkt werden mag, von einem so scharfen Denker wie Schopenhauer völlig mißverstanden worden. Schopenhauer (Die beiden Grundprobleme der Ethik, sämmtl. Werke IV S. 249, Leipzig 1877) sucht nämlich für seine Behauptung, daß der Charakter des Menschen angeboren und unvertilgbar, eine Erziehung zur Tugend daher unmöglich sei, Zeugniße aus der alten Philosophie beizubringen und fürt als solches die in Rede stehende Stelle des Menon an. Er verkennt also die Ironie dieser Stelle und nimmt an, Platon habe ernstlich behauptet, daß die Tugend nicht lehrbar sei sondern über den Menschen komme wie die Wahrsagerei. Da es keinem Zweifel unterliegt, daß die zalreichen Aussprüche Platons für die Lehrbarkeit der Tugend Schopenhauer wolbekannt waren, so kann er mit der Berufung auf diese Stelle nur beabsichtigt haben zu zeigen, daß auch der entgegengesetzte Gedanke irgend einmal in Platons Geiste aufgetaucht sei. Allein die Ironie dieser Stelle ist so handgreiflich, daß man die von Schopenhauer ihr gegebene Auslegung, durch welche Platon einer nicht geringen Inconsequenz beschuldigt wird, als eine gewaltsame Verkehrung des Sinnes bezeichnen muß.

Digitized by Google

andersartiges ist als die Erkenntniß. Dieser Parallelismus kann kaum einen anderen Zweck haben, als den Leser zu aufmerksamster Vergleichung der beiden in ihrem Bau so ähnlichen, in ihren Ergebnißen so verschiedenen Teile des Werkes zu veranlaßen, um danach zu ermeßen, auf welcher Seite die Wahrheit liegt.

Wenn wir uns nun nach den Gründen umsehen, aus welchen Sokrates das vorher gefundene Ergebniß umstößt, so finden wir, daß er einen einzigen Grund anfürt und dieser besteht in der Tatsache, daß es keine Lehrer und keine Schüler der Tugend gebe. Es liegt jedoch auf der Hand, daß dieser Grund gegen die Lehrbarkeit der Tugend nichts beweisen kann. Sokrates hatte im ersten Teile des Menon aus inneren Gründen dargetan, daß die Tugend Erkenntniß und daher lehrbar sei. Wollte er diesen Satz wieder umstoßen, so mußte er dieß gleichfalls aus inneren Gründen, aus dem Wesen der Tugend ableiten, er mußte nachweisen, daß in seinen früheren Schlüßen ein Fehler vorliege. Dieß aber tut er nicht, er läßt die Beweiskraft seiner früheren Gründe unangetastet und das Verhältniß ist daher dieß, daß der Satz von der Lehrbarkeit der Tugend und die Tatsache des Nichtvorhandenseins von Lehrern der Tugend neben einander bestehen. Dieses Nebeneinanderstehen aber ist ganz gut möglich, weil das eine dem anderen nicht widerspricht. Es ist ganz gut denkbar, daß die Tugend lehrbar ist und daß doch zur Zeit wahre Tugendlehrer nicht vorhanden sind. Daß dieß die Meinung des Sokrates sei, geht auf das deutlichste aus seiner Schlußbemerkung hervor, in welcher er, genau besehen, seine Behauptung, daß die Tugend nicht lehrbar sei, wieder zurücknimmt. Denn indem er das Ergebniß der Untersuchung dahin zusammenfaßt, daß die Tugend nicht lehrbar sei, wenn nicht etwa ein Staatsmann einen anderen Staatsmann heranzubilden vermöchte, sagt er mit anderen Worten: die Tugend ist lehrbar, aber Lehrer derselben sind zur Zeit nicht vorhanden.

Die Bestreitung des Satzes von der Lehrbarkeit der Tugend ist also nicht ernst gemeint und ein wirklicher Widerspruch zwischen beiden Teilen des Menon liegt daher nicht vor. Dann aber fragt sich freilich, was der Verfaßer des Menon mit der scheinbaren Bestreitung des im ersten Teile erzielten Ergebnißes

Digitized by Google

gewollt habe. Die Antwort liegt in den Ausfürungen, zu welchen diese Scheinbestreitung den Anlaß giebt. Dieselbe dient nämlich dem Verfaßer des Menon dazu um an sie eine äußerst strenge Kritik des Tuns und Treibens der berühmten athenischen Staatsmänner zu knüpfen. Die Schärfe dieser Kritik liegt gerade darin, daß Sokrates zum Scheine die Ansicht vertritt, daß vor dem Beispiel jener Männer selbst unanfechtbare Vernunftgründe zurücktreten müßen. Die Schlußfolgerung des Sokrates ist die folgende: die Vernunft beweist, daß die Tugend Erkenntniß und daher lehrbar ist, das tatsächliche Verhalten der athenischen Staatsmänner steht aber hiemit nicht im Einklang, folglich ist das, was die Vernunft sagt, falsch. Der richtige Schluß ist aber der entgegengesetzte: folglich ist das Treiben der Staatsmänner falsch und ihre sogenannte Staatskunst hat mit der Tugend nichts gemein. Erst nach dieser Auffaßung tritt die Bedeutung des Mittelabschnittes, in welchem Sokrates vom Unterschiede zwischen Erkenntniß und richtiger Vorstellung spricht, nach Form und Inhalt in das rechte Licht. Die Behandlung der Frage in diesem Abschnitt ist geradezu flüchtig zu nennen. Sokrates bringt für seine Meinung eigentlich nichts anderes vor, als daß er Erkenntniß und Vorstellung mit den Bildwerken des Dädalos vergleicht. Sowie von diesen die Sage gehe, daß sie die Neigung haben davonzufliegen und daß man sie daher festbinden müße um sich ihres Besitzes dauernd zu erfreuen, ebenso sei auch die richtige Vorstellung etwas flüchtiges und werde erst dadurch, daß man sie durch Erfaßung des Grundes festbinde, zum dauernden Besitz. Sokrates giebt also für seine Behauptung nicht einen Beweis, sondern er begnügt sich mit der Anfürung eines Gleichnißes. Aber es kam ihm hier auch gar nicht darauf an den Gegenstand zu erschöpfen, sondern er wollte nur seiner Überzeugung von der Wesensverschiedenheit zwischen Erkenntniß und richtiger Vorstellung besonders kräftigen Ausdruck geben und darum erklärt er am Schluße dieser Ausfürungen, alles andere sei bloße Vermutung und nur jene Wesensverschiedenheit sei ihm unerschütterlich gewiß. Er macht davon sofort die Anwendung, indem er in den Schlußcapiteln des Menon ausfürt, daß die berühmten Staatsmänner nicht erkenntnißmäßig sondern vernunftlos (*νοῦν μὴ*

Digitized by Google

ἔχοντες p. 99 C) gleich Wahrsagern und Orakelsprechern gehandelt haben und daß sie daher zu jenen gehören, welche von — Weibern und Lakedämoniern göttliche Männer genannt werden. Aber auch der ganze erste Teil des Menon rückt erst durch diese Auffaßung in das rechte Verständniß. Es ist schon bemerkt worden, daß der philosophische Gehalt des ersten Teiles nicht bedeutend ist, weil er über die Feststellung des allgemeinsten Wesens der Tugend nicht hinausgeht. Er ist aber völlig ausreichend um der im zweiten Teile des Werkes geübten Kritik die wißenschaftliche Grundlage zu geben und nur dieß ist die Aufgabe, die er zu erfüllen hat.

Ist das gesagte richtig, so ist der Menon nicht um eines (im engeren Sinne des Wortes) philosophischen Zweckes willen geschrieben worden, sondern um die Ansicht des Verfaßers über die gangbare Staatskunst und nebenbei auch über den Wert der Sophistik zum Ausdruck zu bringen. So betrachtet erscheint das Werk in allen seinen Teilen von einem consequent durchgefürten Plane getragen, zugleich aber schwindet hiemit auch eines der wesentlichsten Bedenken gegen den platonischen Ursprung des Werkes. Es ist nämlich richtig, daß der Menon an philosophischen Ausfürungen fast nichts enthält, was wir nicht aus anderen Werken Platons wüßten; allein dieß ist kein Mangel in einem Werke, deßen nächster Zweck nicht philosophische Lehre sondern eine auf philosophischer Grundlage ruhende Kritik war. Rechnet man hinzu, daß der Menon in allen seinen Begründungen wie in seinen Ergebnißen von durchaus platonischem Geiste erfüllt ist, daß insbesondere die nachdrückliche Verteidigung des Rechtes der Forschung gegenüber den Angriffen der Sophistik dem Standpunkte Platons auf das beste entspricht und daß der Menon auch sonst durch vielfache Beziehungen mit Werken von unbezweifelter Echtheit, namentlich mit dem Protagoras und Gorgias zusammenhängt, rechnet man endlich hinzu die unverkennbare Rückverweisung im Phädon (vgl. S. 321), so wird man auch abgesehen von der aristotelischen Beglaubigung zu der bestimmten Überzeugung kommen, daß wir im Menon ein Werk Platons vor uns haben. Und wenngleich dem gesagten zufolge unsere Kenntniß der platonischen Lehre durch dieses Werk nicht erweitert wird, so ist

Digitized by Google

es doch geeignet unsere Kenntniß vom Entwicklungsgange Platons zu vervollständigen und zu befestigen.

Die im Menon geübte Kritik staatsmännischer Tätigkeit fordert zu einem Vergleiche mit denjenigen Stellen des Protagoras und Gorgias auf, welche sich mit demselben Gegenstande beschäftigen. Hier ergiebt sich vor allem, daß die Kritik im Gorgias derjenigen im Menon bei weitem überlegen ist. Im Menon gründet Platon sein Urteil auf die Tatsache, daß noch kein Staatsmann vermocht oder auch nur versucht habe seine Kunst und Tugend durch Lehre auf andere zu übertragen. Allein dieß ist zunächst nur eine Kritik der Staatsmänner selbst, nicht der von ihnen geübten Tätigkeit, denn zu einer solchen würde gehören, daß die echte Staatskunst in ihrem Wesen untersucht und die Tätigkeit der berühmten Staatsmänner damit in Vergleich gestellt werde. Gerade dieß aber, was im Menon fehlt, leistet in umfaßender Weise der Gorgias. Platon untersucht in diesem Werke das Wesen der aus Gesetzgebung und Rechtspflege sich zusammensetzenden Staatskunst und der in ihren Schein sich verkleidenden Afterkünste, er bestimmt die Aufgabe des wahren Staatsmannes dahin die Bürger beßer zu machen, und erst auf Grund dieser Ausfürungen spricht Sokrates das Urteil aus, daß die athenischen Staatsmänner nicht wahre Staatskunst sondern eine dem wahren Wißen fremde Afterkunst betrieben haben und daß es überhaupt noch keinen wahren Staatsmann in Athen gegeben habe (Gorg. p. 517 A). Das Ergebniß der Kritik ist mithin in beiden Werken dasselbe, die Kritik selbst aber ist im Gorgias weit gründlicher und reifer.

Der Menon ist demnach in frühere Zeit zu setzen als der Gorgias und rückt dadurch dem Protagoras näher, mit welchem er sich überhaupt vielfach berürt. Abgesehen von der Übereinstimmung in Einzelheiten ist schon darauf hingewiesen worden, daß in Betreff der Hauptfrage das eine Gespräch als die Umkehrung des anderen sich darstellt. Beide Sätze, sowol daß die Tugend Erkenntniß und daher lehrbar sei, wie auch daß sie nicht lehrbar und daher nicht Erkenntniß sei, werden von Sokrates in beiden Werken vertreten. Aber in Betreff des letzteren Satzes reicht die Übereinstimmung beider Werke weiter als in Betreff des ersteren, sie erstreckt sich nämlich nicht nur auf den Satz

Digitized by Google

selbst sondern auch auf seine Begründung. Auch im Protagoras gründet Sokrates seine anfängliche Behauptung, daß die Tugend nicht lehrbar sei, auf die Erwägung, daß selbst die berühmtesten Staatsmänner nicht vermocht hätten ihre Kunst auch nur auf ihre nächsten Angehörigen zu übertragen, wärend in der Begründung des Satzes, daß die Tugend lehrbar sei, beide Werke weit auseinander gehen. Es findet sich also hier dasselbe Verhältniß wie zwischen dem Menon und dem Gorgias. Der Satz, daß die Tugend lehrbar sei, wird im Protagoras reifer und gründlicher behandelt als im Menon und es ist demnach auch hier zu schließen, daß der Menon das frühere Werk sei. Es giebt aber hiefür noch ein weiteres sehr beweiskräftiges Argument, nämlich die Vergleichung der Tugendlehre des Protagoras mit derjenigen, von welcher der Menon ausgeht. Es ist schon bemerkt worden, daß die Tugendlehre des Menon völlig mit jener übereinstimmt, welche im ersten Gespräche zwischen Sokrates und Kleinias im Euthydemos entwickelt wird. Die Einsicht, heißt es da und dort, ist das einzige wahre Gut, weil nur sie uns den rechten Gebrauch der Dinge lehrt und diese dadurch zu Gütern erhebt; zu den Dingen, welche erst durch einsichtigen Gebrauch zu Gütern erhoben werden, rechnet Platon im Menon wie im Euthydemos ausdrücklich die Besonnenheit und Tapferkeit sowie die übrigen Eigenschaften der Seele. Wir haben also im Menon dieselbe Gestalt der platonischen Tugendlehre vor uns, welche uns schon im Euthydemos begegnet und als eine Vorstufe der im Protagoras verkündeten Lehre erkannt worden ist. Es ergiebt sich hieraus, daß der Menon zwischen den Euthydemos und Protagoras als verbindendes Mittelglied zu setzen ist, jedoch so daß er noch der früheren Entwickelungsstufe angehört und demnach als ein Anhang jener ersten Gruppe platonischer Werke zu betrachten ist, welche sich aus dem Lysis, Charmides und Euthydemos zusammensetzt. Da nun in der Besprechung des Phädros dieses Werk als ein unmittelbarer Sprößling der Lysis-Gruppe erkannt wurde, so liegt die Abfaßungszeit des Menon derjenigen des Phädros nahe und es ist auch das Verhältniß dieser beiden Werke zu einander in Betracht zu ziehen. Es giebt zwischen denselben mehrere Berürungspunkte. Gemeinsam ist ihnen zunächst der Hinweis auf

Digitized by Google

den Präexistenzzustand der Seele und auf die aus diesem Zustande in das Erdenleben herübergenommenen mehr oder weniger dunklen Erinnerungen, welche durch gewiße Vorgänge des Erdenlebens wieder zur Klarheit gebracht werden können. Nun ist zwar die Schilderung des Präexistenzzustandes im Phädros weit ausfürlicher als die im Menon, aber sie ist bemerkenswerter Weise da wie dort eine mythische und unterscheidet sich dadurch wesentlich von der Darstellung im Phädon, wo Platon für die Präexistenz einen direkten Beweis zu füren versucht. Ergiebt sich somit auf diesem Punkte eine unzweifelhafte Verwandtschaft des Menon mit dem Phädros, so läßt sich ferner auch die gegenseitige Stellung beider Werke von hier aus bestimmen. Es ist schon bemerkt worden (s. S. 215), wie auffallend es ist, daß Platon im Phädros, wo er sich sowol mit der Unsterblichkeit wie mit der Wiedererinnerung der Seele eingehend beschäftigt, doch die letztere nicht als Beweis für die erstere verwendet. Im Menon nun findet sich dieser Beweis und daraus ist mit Bestimmtheit zu schließen, daß der Menon das spätere Werk ist. Eine weitere Berürung zwischen Menon und Phädros ergiebt sich aus der in beiden Werken enthaltenen Kritik der staatsmännischen Tätigkeit. Im Urteile selbst stimmen die Werke überein, es ist in beiden ein äußerst strenges, ja geradezu vernichtendes; es ist jedoch im Phädros beßer begründet, denn es beruht auf einer wißenschaftlichen Untersuchung der Rhetorik, wärend im Menon nur der äußere Umstand geltend gemacht wird, daß noch kein Staatsmann vermocht habe seine Kunst auf andere zu übertragen. Dennoch ist auch hier der reifere Standpunkt des Menon ersichtlich. Denn wärend Platon im Phädros das belehrende Einzelgespräch als das einzige Verfaren gelten läßt, durch welches ein Mensch auf den anderen fördernd wirken könne, erklärt er in den Schlußworten des Menon sein Verwerfungsurteil über die Staatsmänner nur so lange aufrecht zu halten, bis durch ein praktisches Beispiel der Beweis erbracht sei, daß sie ihre Kunst auf andere zu übertragen vermögen. Es liegt hierin schon eine Vorausdeutung auf die Ausfürungen des Gorgias, in welchen die Beßerung der Mitbürger als die wahre Aufgabe des Staatsmannes nachgewiesen wird.

Digitized by Google

Philebos.

Inhaltsübersicht.

I. Feststellung der Streitfrage, Entwurf eines Planes der Untersuchung.

(c. 1—9.)

Den Inhalt des Philebos übersichtlich wiederzugeben ist eine schwierige Aufgabe, weil die Darstellung im Werke selbst sehr verwickelt und von vielen Unklarheiten und Widersprüchen erfüllt ist. Gerade diese aber dürfen nicht übergangen werden, wenn die Inhaltsangabe ein treues Bild des Originales liefern soll.

Das Gespräch beginnt ohne Einleitung damit, daß Sokrates die Streitfrage in folgender Weise verkündigt. Philebos habe behauptet, das Gute bestehe für alles lebende in Freude, Lust, Ergetzung und allem, was hiemit zusammenstimme, Sokrates hingegen meine, daß nicht dieß sondern Denken, Erkennen, Erinnerung und das hiemit verwandte wie richtige Vorstellung und wahrhafte Schlußfolgerung das beßere sei und das nützlichste für alles, was hieran teilnemen könne. Die Behauptung des Philebos übernimmt deßen Freund Protarchos zu vertreten, da jener ermüdet sei; das Gespräch wird daher, abgesehen von einigen unbedeutenden Zwischenbemerkungen des Philebos ausschließlich von Sokrates und Protarchos gefürt. Jeder der streitenden Teile, fügt Sokrates bei, habe um seine Behauptung zu begründen zugleich eine gewiße Beschaffenheit und Verfaßung (ἕξιν καὶ διάθεσιν) der Seele nachzuweisen, welche den Menschen ein glückseliges Leben zu gewären vermöge, der eine die Beschaffenheit und Verfaßung der Freude, der andere die des Denkens. Würde aber etwa eine dritte Lebens-

Digitized by Google

weise sich beßer zeigen als die beiden genannten, so wären freilich diese beiden unterlegen, es würde sich dann aber fragen, ob diese dritte Lebensweise der Lust oder der Einsicht näher verwandt sei, wonach denn doch entweder die Lust über die Einsicht oder diese über jene gesiegt hätte.

Es sei nun zunächst, sagt Sokrates, das Wesen der Lust zu untersuchen. Von dieser nämlich gebe es verschiedene und einander ganz unähnliche Arten, die Lust des Ausschweifenden und des Besonnenen, gute und schlechte Lust; es sei daher in all diesen Arten der Lust das gemeinsame aufzusuchen, wodurch sie alle nach Ansicht des Philebos zu etwas gutem werden. Da Protarchos sich dagegen verwahrt, daß Sokrates die Lüste als einander unähnlich und einige derselben als schlecht bezeichne, antwortet Sokrates, die Verschiedenheit der Lüste sei nicht zu leugnen; da es jedoch auch von der Erkenntniß verschiedene Arten gebe, die doch insgesammt Erkenntniß seien, wolle er mit Protarchos den schwierigen und wunderbaren Satz klarstellen, daß Eines Vieles sei und Vieles wiederum Eines.

Dieser Satz aber sei nicht in dem Sinne zu nemen, wie dieß gemeinhin geschehe, nämlich daß ein Ding mehrere Eigenschaften oder Teile haben und dabei doch Eines sein könne, sondern es seien unter dem Einen die einheitlichen Begriffe, der Begriff des Menschen, des Schönen u. s. w. zu verstehen. Da frage es sich nun zuerst, ob überhaupt solche Einheiten als wahrhaft seiende zu setzen seien, ferner wie das Verhältniß derselben zu den Einzeldingen aufzufaßen sei, ob nämlich diese unveränderlichen, dem Werden und Vergehen entrückten Einheiten doch auch wieder in den werdenden zallosen Einzeldingen als zerstreut und vieles geworden zu setzen seien oder ob sie — was doch das unmöglichste von allem sei — ganz außerhalb ihrer selbst als Dasselbe und Eines in Einem und Vielen zugleich ihr Werden haben. Es habe nun irgend ein Prometheus von den Göttern den Satz herabgebracht, daß alles, was man Seiendes nenne, aus Einem und Vielem sei und Begrenzung und Unbegrenztheit in sich vereinige. Wir müßen daher von allem zuerst den Einen Begriff aufsuchen und dann alle zwischen diesen und der unendlichen Mannigfaltigkeit der Einzeldinge liegenden Arten und Unterarten nach Zal

Digitized by Google

und Beschaffenheit (*πόσα καὶ ὁποῖα* p. 17 B) genau bestimmen, bis wir von dem anfänglich Einen wißen, nicht nur daß es Eines und Vieles und Unbegrenztes sondern auch wie Vieles es sei. Ebenso dürfe man umgekehrt, wenn man genötigt sei das Unbegrenzte zuerst zu nemen, nicht unmittelbar zur Einheit überspringen, sondern man müße auch hier durch die bestimmte Zal hindurch zur Einheit gehen.

Dieses Verfaren, sagt Sokrates, sei auch auf die Gegenstände der vorliegenden Untersuchung anzuwenden, es seien die Arten der Lust aufzusuchen, ob es deren gebe und wie viele und was für welche, und ebenso hinsichtlich der Einsicht.

II. Das Gute ist weder Lust allein noch Einsicht allein sondern ein aus beiden gemischtes Leben.

(c. 10—16.)

Sokrates läßt aber den eben aufgestellten Plan der Untersuchung sofort wieder fallen; es sei nicht nötig die Arten der Lust zu bestimmen, da ein Gott ihm in die Seele gelegt habe, daß weder Lust noch Einsicht das Gute sei sondern ein drittes, nämlich ein aus beiden gemischtes Leben. Denn das Gute muß als solches das durchaus vollendete und genügende sein, so daß es nicht noch eines anderen bedarf. Allein dieser Forderung entspricht weder die Lust für sich allein noch die Einsicht. Würdest du wol, fragt Sokrates den Protarchos, ein Leben wälen, welches immerfort von der größten Lust erfüllt, dagegen aller geistigen Regung bar wäre? Protarchos verneint. Ebenso wenig, färt Sokrates fort, könne ein ausschließlich von Vernunfttätigkeit erfülltes, für Lust und Unlust völlig unempfängliches Leben dem Menschen genügen; wol aber würde jeder sich für ein aus Lust und Einsicht gemischtes Leben entscheiden. Mithin könne weder die Lust das Gute sein noch die Vernunft, wenigstens, fügt Sokrates bei, nicht die menschliche Vernunft, mit der wahrhaften und göttlichen möge es sich wol anders verhalten. Der erste Preis gebüre mithin dem aus Lust und Einsicht gemischten Leben und es könne sich nur noch fragen, ob Lust oder Einsicht dem Guten näher stehe und welche von beiden daher auf den zweiten Preis Anspruch habe.

Digitized by Google

Um dieß zu entscheiden geht Sokrates auf die Grundarten oder Kategorien des Seienden zurück, deren er vier aufstellt: das Grenzenlose, die Grenze, das aus diesen beiden in Eins gemischte und die Ursache der Mischung. Das Grenzenlose ist dasjenige, welchem das Mehr und Weniger innewohnt, wie das Wärmere und Kältere, Trocknere und Feuchtere und ähnliches. Das Mehr und Weniger bewirkt, daß eine bestimmte Größe (ein *ποσόν*) nicht entstehe; die bestimmte Größe ist ein stillestehendes, wärend das Wärmere und Kältere immer fortschreitet. Alles hingegen, was nicht das Mehr und Weniger sondern das Gegenteil hievon, nämlich Zal und Maß annimmt, gehört zur Gattung der Grenze. Die dritte Gattung entsteht durch Mischung der beiden ersten, sie ist die Erzeugung zum Sein mittels der durch die Grenze bewirkten Maße (p. 26 D) oder das gemischte und gewordene Sein (*μικτὴ καὶ γεγενημένη οὐσία* p. 27 B); dahin gehören Gesundheit, geregelte Temperatur und Wechsel der Jahreszeiten, Tonkunst, Schönheit, Stärke und in der Seele vieles herrliche. Wärend also die drei ersten Gattungen das werdende darstellen und dasjenige, woraus alles wird, ist die vierte Gattung die Ursache der Mischung und des Werdens, das bewirkende, welches von dem bewirkten wesentlich verschieden ist, indem jenes immer leitet, dieses aber folgt.

Zu der dritten aus Grenzenlosem und Grenze gemischten Gattung gehört das aus Lust und Einsicht gemischte Leben. Lust und Unlust dagegen, welche das Mehr und Weniger in sich aufnemen, gehören zur Gattung des Grenzenlosen, die Vernunft endlich zur Gattung des Ursächlichen. Denn man muß annemen, daß über dem All nicht Unvernunft und Zufall sondern eine wunderbare Vernunft und Einsicht walte und gebiete. Das All oder der Weltleib und der Menschenleib sind aber gleichmäßig gebildet, dieselben Elemente, Erde, Feuer, Waßer, Luft sind in beiden enthalten, jedoch im Menschenleibe spärlich und schlecht, im Weltleibe in bewunderungswürdiger Kraft und Schönheit; vom Weltleibe wird der Menschenleib genärt und erhalten. Sowie demnach der Menschenleib die vier Kategorien des Seienden enthält, unter welchen die Ursächlichkeit allem innewohnend ihm die Seele giebt, ebenso müßen wir annemen, daß auch im All über Grenzen-

Digitized by Google

losem und Grenzehabendem als Ursache der Weltordnung eine königliche Vernunft und königliche Seele walte.

Die Lust also, wiederholt Sokrates, gehört zur Gattung des Grenzenlosen, die Vernunft aber zur Gattung des Ursächlichen.

III. Untersuchungen über die Lust.

(c. 17—33.)

a) Lust und Begierde im allgemeinen.

Nun ist zu untersuchen, färt Sokrates fort, worin und wodurch Lust und Vernunft ihre Entstehung haben. Lust und Unlust entstehen in der dritten aus Grenzenlosem und Grenze gemäß der beseelten Natur entstandenen Gattung (p. 32 A). Wird nämlich die Harmonie in dem Lebendigen aufgelöst, so entsteht Schmerz, die Wiederherstellung der Harmonie und Rückkehr in die eigentümliche Natur ist dagegen Lust. So sind Hunger und Durst Auflösung und Unlust, die Anfüllung mit Speise und Trank dagegen ist Lust. Es giebt aber noch eine andere Art von Lust und Unlust, welche sich von der eben erwähnten dadurch unterscheidet, daß sie ausschließlich in der Seele abgesondert vom Leibe (*χωρὶς τοῦ σώματος* p. 32 C) entsteht. Diese ist das Vorgefühl der Seele in Beziehung auf ein bevorstehendes angenemes oder unangenemes, und da Lust und Unlust hier rein und unvermischt mit einander entstehen (*ἀμίκτοις λύπης τε καὶ ἡδονῆς* p. 32 C), so wird gerade an dieser Art offenbar werden, ob die Lust an sich gut und begehrenswert sei oder ob sie nur zuweilen die Natur des Guten annemen könne. Es giebt endlich außer Lust und Schmerz noch einen dritten Zustand. Wer nämlich keine Störung und daher auch keine Wiederherstellung seiner Natur erfärt, der hat weder Schmerz noch Lust. Dieß wäre der Zustand deßen, der die Lebensweise der Einsicht erwält hätte, und diese möchte wol von allen die göttlichste sein, da es nicht wahrscheinlich noch ziemlich ist, daß die Götter Lust oder Unlust haben.

Jene Art von Lust nun, welche der Seele selbst angehört, entsteht ganz durch das Gedächtniß. Von den Erregungen unseres Leibes nämlich verlieren sich einige wieder in dem Leibe ohne

Digitized by Google

bis zur Seele durchzudringen, andere dagegen dringen zur Seele durch und bewirken eine dem Leibe und der Seele gemeinschaftliche Erschütterung. Eine Erregung der ersteren Art kommt uns nicht zum Bewußtsein, eine Erregung der letzteren Art dagegen äußert sich als Wahrnemung. Die Bewahrung (*σωτηρία*) einer Wahrnemung nennen wir Gedächtniß (*μνήμη*), von diesem aber ist die Erinnerung (*ἀνάμνησις*) verschieden, welche darin besteht, daß die Seele dasjenige, was ihr mit dem Leibe zugleich begegnete, ohne den Leib in sich selbst möglichst zurückruft (p. 34 B). Und wenn die Seele das erloschene Andenken einer Wahrnemung oder einer Kenntniß in sich selbst wieder erneuert, so nennen wir dieß alles Gedächtniß und Erinnerung (ebenda [1]).

Aus dem gesagten läßt sich, färt Sokrates fort, die Natur der der Seele abgesondert vom Leibe angehörigen Lust und der Begierde deutlich erkennen. Es folgt nämlich daraus, daß es keine Begierden des Leibes sondern nur Begierden der Seele giebt. Denn wenn etwas hungert oder durstet, so befindet es sich im Zustande der Leerheit und verlangt nach Anfüllung d. h. nach dem Gegenteile deßen, was es erfaren hat. Wer nun zum ersten Mal entleert ist, kann weder mit der Wahrnemung die Anfüllung erfaßen noch mit dem Gedächtniß, weil es sich um etwas handelt, was er nie zuvor erfaren hat. Ebenso wenig kann der Leib die Anfüllung erfaßen, weil er entleert ist. Es bleibt also nur übrig, daß die Seele die Anfüllung erfaße durch das Gedächtniß, und daraus folgt, daß es eine Begierde des Leibes nicht giebt und daß Trieb, Begierde und die Regierung alles Lebenden der Seele zukommt.

Ferner lernen wir hier gewiße Mischzustände kennen. Wenn nämlich ein Wesen, Mensch oder Tier, zwischen Entleerung und Erfüllung in der Mitte steht, so hat es wegen der augenblicklichen Leerheit Unlust; wenn es aber die sichere Erwartung hat angefüllt zu werden, so hat es in dieser Erwartung und Erinnerung zugleich Lust. Hat es aber gar keine Hoffnung zur Anfüllung zu gelangen, so hat es durch das Hinzukommen dieser Hoffnungslosigkeit zweifache Unlust.

---

[1]) S. über diese dunkle Stelle S. 382 Anm.

Digitized by Google

b) Über wahre und falsche Lust.

Die Untersuchung dieser Zustände, färt Sokrates fort, soll dazu dienen zu bestimmen, ob es auch falsche Lust giebt. Da Protarchos die Möglichkeit falscher Lust bestreitet, sucht Sokrates ihn durch folgende vier Beweise zu überzeugen.

Erster Beweis. Wer vorstellt, der stellt notwendig etwas vor und wer Lust empfindet, der empfindet notwendig über etwas Lust. Nun bleibt, wenn auch eine Vorstellung falsch ist, doch die Tatsache des Vorstellens bestehen. Warum soll also nicht eine Lust falsch sein können und dabei doch die Tatsache des Lustempfindens bestehen bleiben? Man könnte einwenden, daß zur Vorstellung immer notwendig Wahrheit oder Falschheit hinzukommt, so daß sie niemals Vorstellung schlechtweg sondern immer Vorstellung von einer gewißen Beschaffenheit ist. Allein auch Lust und Unlust sind immer von gewißer Beschaffenheit, denn sie sind verschieden an Größe und Gewalt. Wenn wir also die Vorstellung, die ihren Gegenstand verfehlt, unrichtig nennen, so werden wir auch die Lust oder Unlust, welche in Beziehung auf ihren Gegenstand fehlt, nicht richtig oder gedeihlich (*ὀρθὴν ἢ χρηστήν* p. 37 E) nennen. — Protarchos entgegnet, die Lust könne nicht fehlen; sie könne wol aus falscher Vorstellung entstehen, dann aber sei zwar die Vorstellung falsch, die Lust jedoch wahr. Sokrates aber meint, es müße doch ein Unterschied sein zwischen der aus Erkenntniß und richtiger Vorstellung und der aus dem Gegenteil entspringenden Lust und fürt nun folgenden

Zweiten Beweis. Vorstellungen entstehen durch Gedächtniß und Wahrnemung und zwar auf folgende Weise. Jemand mag etwa einen Gegenstand, den er von ferne erblickt, für einen Menschen halten und näher kommend sich überzeugen, daß es nur ein von Hirten aufgestelltes Schnitzwerk sei. Ist er nun allein, so wird er diese Eindrücke stillschweigend in sich selbst äußern; ist er aber mit einem anderen zusammen, so wird er sie gegen diesen aussprechen und aus der Vorstellung wird eine Rede. Unsere Seele scheint in diesen Fällen einem Buche zu gleichen, in welches das mit den Wahrnemungen in Eins zusammenfallende Gedächtniß gleichsam Reden einschreibt; je nachdem dieser

Digitized by Google

Schreiber wahres oder falsches schreibt, entstehen wahre oder falsche Vorstellungen und Reden. Man kann ferner neben diesem Schreiber auch einen Maler annemen, welcher die Bilder der vorgestellten und gesprochenen Dinge von den Sinnen ablöst und in die Seele einzeichnet; die Bilder der richtigen Vorstellungen und Reden werden richtig, die der falschen aber falsch sein. Derlei Schriften und Bilder giebt es aber nicht nur in Beziehung auf vergangenes und gegenwärtiges sondern auch auf künftiges. Wir alle tragen die Vorstellungen künftiger Dinge als Hoffnungen und Befürchtungen in uns und zwar sind diese nach dem früher gesagten eine Vorlust und Vorunlust der Seele. Nun gehen aber nur die Hoffnungen guter und gottgeliebter Menschen in Erfüllung, nicht aber die der Schlechten; die Schlechten ergetzen sich demnach meist an falscher, die Guten dagegen an wahrer Lust. Sowie wir nun unsere Vorstellungen, je nachdem sie wahr oder falsch sind, gut oder schlecht nennen, ebenso können wir auch die Lüste auf keine andere Weise als schlecht ansehen als weil sie falsch sind. — Protarchos ist noch immer nicht überzeugt; niemand sagt er, würde eine Lust oder Unlust deswegen für schlecht halten, weil sie falsch ist, sondern deswegen, weil sie mit mannichfachem Übel verbunden ist; daß es aber falsche Lust giebt, zieht Protarchos noch immer in Zweifel.

Dritter Beweis. Es ist vorher festgestellt worden, daß in der Begierde der Zustand der Seele von jenem des Leibes völlig gesondert ist; die Seele begehrt das dem Zustande des Leibes entgegengesetzte, dasjenige aber, was Schmerz oder Lust in sich aufnimmt, ist der Leib. In solchen Fällen entstehen in uns Lust und Unlust trotz ihrer Verschiedenheit gleichzeitig und neben einander (ἅμα παρ' ἀλλήλας p. 41 D). Wollen wir nun beide mit einander vergleichen um zu erkennen, welche von ihnen überwiegt, so zeigt sich, daß Lust und Unlust ebenso wie die sichtbaren Dinge uns größer oder kleiner zu sein scheinen, je nachdem wir ihnen näher oder ferner stehen. Dasjenige Stück nun, um welches jede von ihnen größer oder kleiner zu sein scheint als sie wirklich ist, wird man nicht können richtig und wahr nennen.

Vierter Beweis. Noch größere falsche Lust und Unlust zeigt uns folgende Erwägung. Störung der Natur ist Unlust, Rückkehr zur Natur ist Lust. Wenn aber der Leib weder gestört noch

Digitized by Google

hergestellt wird, so hat er offenbar weder Lust noch Unlust. Man könnte einwenden, daß dieser Mittelzustand niemals vorhanden sei, weil der Leib immer entweder in der einen oder in der anderen Richtung erregt werde. Dieß mag richtig sein, allein nicht jede dieser Erregungen kommt uns zum Bewußtsein, viele derselben wie z. B. das Wachstum werden von uns nicht empfunden. Man muß daher genauer sagen, daß nur die großen und mittleren Veränderungen Lust und Unlust bewirken, die kleinen aber nicht. Demnach ist jener Mittelzustand tatsächlich vorhanden und ist ein von Lust und Unlust verschiedener dritter Zustand. Nun giebt es aber Leute, welche diesen Mittelzustand für Lust halten und glauben Lust zu haben, wenn sie ohne Unlust sind, diese Leute denken somit falsches von der Lust.

c) Über reine und gemischte Lust.

Es giebt nämlich Leute, welche infolge ihrer verdrießlichen wenngleich nicht unedlen Natur die Lust für Blendwerk erklären und behaupten, was man Lust nenne sei nur Aufhören der Unlust. Diese gehen vermutlich von der Ansicht aus, daß man um das Wesen der Lust zu erkennen sie dort aufsuchen müße, wo sie am größten sei. Die größten Lüste sind die des Leibes und zwar unter diesen wieder diejenigen, welchen die größten Begierden vorhergehen. Nun empfindet aber der Fieberkranke weit heftigeren Durst und Frost als der Gesunde, sowie überhaupt die krankhaften Begierden die stärksten sind, und daraus folgt, daß in krankhaften Zuständen des Leibes und der Seele die größten Lüste und Unlüste entstehen. In allen diesen Fällen sind Lust und Unlust mit einander gemischt und es entsteht dadurch eine aus bitterem und süßem gemischte Empfindung, wie z. B. wenn jemand sich das Jucken durch Kratzen vertreibt. Überwiegt nun hiebei die Lust, so kann sie sich bis zu sinnlosem Entzücken steigern und sich in Freudensprüngen und Geschrei Luft machen.

Diese Mischungen nun können von dreifacher Art sein: erstens solche, welche nur im Leibe ihren Sitz haben, zweitens solche, in welchen Lust und Unlust des Leibes und der Seele sich mit einander vermischen, drittens solche, welche in der Seele allein ihren Sitz haben. Am schwersten zu verstehen sind die

Digitized by Google

Mischungen der letzten Art, in welchen es sich um rein seelische Zustände handelt z. B. Zorn, Furcht, Sehnsucht, Trauer, Liebe, Eifersucht, Neid, ferner die Empfindungen in den Tragödien und Komödien. In allen diesen Zuständen ist Lust mit Unlust gemischt, und um dieß an einem besonders schwierigen Beispiele klar zu machen wält Sokrates die Empfindungen in der Komödie, welche er als eine Art von scherzhaftem Neid erklärt. Der Neid nämlich ist eine Unlust der Seele, über die Übel seines Nächsten aber wird der Neider sich erfreuen. Ein Übel ist aber die Unwißenheit und zu dieser gehört auch die Unkenntniß und Überschätzung seiner selbst, welche sich als ein auf bloß eingebildeten Vorzügen beruhender Dünkel und zwar am häufigsten als dünkelhafte Weisheit äußert. Solcher Dünkel, wenn wir ihn an Schwachen bemerken, erregt unser Lachen, bei Mächtigen hingegen ist er nicht lächerlich sondern gefärlich, weil diese das Vermögen haben sich zu rächen, wenn sie ausgelacht werden. Wenn wir aber über den Dünkel unserer Nachbaren und Freunde lachen, so erlustigen wir uns an der Freunde Übel und mischen so der Unlust des Neides eine Lust bei. Auf diese Weise ist also bei den Empfindungen in der Komödie Lust mit Unlust gemischt und in ähnlicher Weise sind die übrigen oben genannten Zustände eine Mischung von Lust und Unlust.

Die Ansicht, daß alle Lust nur Erholung von Unlust sei, findet also auf die bisher betrachteten heftigen Lüste wol Anwendung. Allein es giebt auch Lust, welche nicht mit Unlust gemischt ist, denn es giebt auch unmerkliche und schmerzlose Bedürfniße, deren Befriedigung uns ein reines, von Unlust freies Vergnügen gewärt. Dahin gehört die Lust an schönen Farben und Gestalten, jedoch nicht an den Gestalten lebender Körper und an gewißen Gemälden sondern an schönen nach Regel und Winkelmaß bestimmten Figuren, welche eine Lust gewären, die nichts vom Kitzel an sich hat; dahin gehört auch die Lust an hellen wollautenden Tönen, ferner obgleich als eine minder göttliche Art die Lust an Wolgerüchen, endlich die Lust an Kenntnißen. Diese reinen Lüste sind zugleich die abgemeßenen, die unreinen sind die ungemeßenen und unbegrenzten. Sowie aber die Natur der weißen Farbe viel schöner und reiner hervortritt

Digitized by Google

auf einer kleineren aber reinen weißen Fläche als in einer großen Menge von unreinem Weiß, so wird auch eine noch so kleine aber von Unlust freie Lust angenemer, wahrer und schöner sein als viele und große jedoch mit Unlust gemischte Lust.

d) Die Lust ist nicht das Gute.

Ohne Vermittelung geht nun Sokrates zu dem Satze über, daß die Lust nicht ein Sein ist sondern ein Werden. Alles werdende aber wird um eines Seins willen und daher kann nur dieses letztere in die Ordnung des Guten gehören, das werdende aber, da es immer nur um eines anderen willen wird, muß in eine andere Ordnung gesetzt werden. Demnach kann die Lust nicht in die Ordnung des Guten gehören. Überdieß wäre es unvernünftig zu behaupten, daß es weder in den Leibern noch in vielen anderen Dingen schönes und gutes gebe sondern nur in der Seele, und daß auch in dieser nur die Lust, nicht aber Tapferkeit, Besonnenheit, Vernunft und was ihr sonst gutes zugeteilt worden sei, als gut gelten sollen. Es würde daraus folgen, daß jeder, der Schmerz empfinde, und wäre er sonst der beste Mensch, sich für schlecht halten müße und umgekehrt.

IV. Untersuchungen über die Erkenntniß.

(c. 34—36.)

Die Vernunfttätigkeit (*νοῦς καὶ ἐπιστήμη*), zu deren Untersuchung Sokrates nun übergeht, wird von ihm in fünf Classen gebracht. Als Einteilungsgrund dient ihm die geringere oder größere Wißenschaftlichkeit und Reinheit. Auf der untersten Stufe stehen demnach diejenigen Künste, welche nur auf einer gewißen Erfarung und Übung, auf einem Vermuten und Erraten beruhen, wie Tonkunst, Heilkunst, Landwirtschaft, Schifferkunst, Kriegskunst. Weit genauer sind schon diejenigen Künste, welche wie die Baukunst sich auf Meßungen gründen. Noch höher stehen die Künste des Rechnens und Meßens selbst, von welchen es aber wieder zwei Arten giebt, nämlich die angewandte Rechen- und Meßkunst der Baukünstler und Handelsleute und die eigentlich wißenschaftliche, welche an Genauigkeit in Zalen und Maßen jene

Digitized by Google

unendlich weit übertrifft. Auf der obersten Stufe endlich steht die Dialektik, welche sich mit dem wahrhaft seienden und immer auf gleiche Weise sich verhaltenden beschäftigt. — Protarchos wendet ein, daß nach der Lehre des Gorgias die Kunst des Überredens vor den übrigen den Vorzug verdiene. Sokrates entgegnet, Gorgias möge vielleicht darin recht haben, daß diese Kunst den meisten Nutzen bringe, aber nicht dieß stehe jetzt in Frage, sondern welche Erkenntniß die klarste und genaueste sei. Die anderen Künste nun begnügen sich mit bloßen Vorstellungen, und auch wer Untersuchungen über die Natur anstelle, der erforsche nicht das immer seiende sondern die gewordene und in unausgesetzter Veränderung begriffene Welt, hievon aber könne nichts nach vollkommener Wahrheit deutlich werden. Die wahrste und schönste Erkenntniß aber sei nur die, welche mit dem immer seienden und sich selbst gleichen sich beschäftige, und dieser gebüren auch die schönsten Bezeichnungen, diese aber seien: Vernunft und Einsicht (*νοῦς καὶ φρόνησις*).

V. Das Gute.
Die richtige Mischung zwischen Erkenntniß und Lust.

(c. 37—42.)

Nachdem nun das Wesen der Einsicht und der Lust erörtert ist, sucht Sokrates die rechte Mischung beider zu finden um in dieser das Gute zu erkennen. So werde denn zunächst, sagt er, die wahrste Erkenntniß d. h. diejenige, welche das immer seiende und sich selbst gleiche erkennt, mit der wahrsten Lust gemischt. Allein diese Mischung ist nicht die rechte. Denn wenn auch Einer die göttlichen Dinge, die Gerechtigkeit an sich, den Kreis an sich u. s. w. noch so klar erkannt hat und er kennt die menschlichen Dinge nicht, so wird er weder in der Baukunst das Richtmaß anzuwenden wißen noch auch nur seinen Weg nach Hause finden können. Mit den göttlichen Erkenntnißen allein ist also nicht auszulangen, sondern wir werden auch die Kenntniß des falschen Richtmaßes und Kreises und überhaupt auch die menschlichen Erkenntniße und unreinen Künste in die Mischung aufnemen müßen.

Digitized by Google

Nun fragt es sich, welche von den Lüsten in die Mischung einzulaßen seien. Da auch hier die Sonderung schwierig ist, meint Sokrates, es sei am besten die Lüste und Erkenntniße selbst zu fragen, mit welchen Teilen der anderen Gattung sie sich verbinden wollen. Fragt man nun zuerst die Lüste, so werden diese auf das notwendigste (*ἀναγκαιότατον* p. 63 B) folgendes antworten: da es weder möglich noch nützlich ist, daß eine Gattung für sich allein sei, so halten wir für das beste, daß uns diejenige Einsicht beiwohne, welche sowol alles übrige wie auch jede von uns so vollständig als möglich erkennt. Fragt man dann Vernunft und Einsicht, so werden diese sagen: nicht die großen und heftigen Lüste laß zu uns ein, denn diese verderben uns und unsere Kinder, sondern laß zunächst die uns selbst angehörigen wahren und reinen Lüste und außer diesen nur diejenigen ein, welche mit der Gesundheit und Besonnenheit und gesammten Tugend als deren Gefolge verbunden sind. Endlich aber, fügt Sokrates unvermittelt hinzu, müßen wir auch Wahrheit beimischen, denn ohne diese kann nichts wahrhaft werden noch sein.

Es fragt sich nun, färt er fort, was dieser Mischung ihre Trefflichkeit verleiht. Dieß ist wie in allen Mischungen so auch hier Maß und Ebenmaß (*μέτρον καὶ σύμμετρον*) und es zieht sich demnach das Gute in die Natur des Schönen zurück, denn Maß und Ebenmaß bringen überall Schönheit und Tugend hervor. Und da nach dem gesagten auch Wahrheit in der Mischung sein muß, so werden wir das Gute, wenn wir es nicht in Einer Idee erjagen können, in diesen dreien zusammenfaßen: Schönheit, Ebenmaß und Wahrheit, und werden sagen, daß dieß als Eines die Mischung zu dem mache, was sie ist.

Diesem dreigestaltigen Guten ist nun die Einsicht weit näher verwandt als die Lust. Denn was zunächst die Wahrheit betrifft, so ist die Lust das unverläßlichste von allen Dingen, wärend die Vernunft entweder dasselbe ist wie Wahrheit oder von allen Dingen ihr am ähnlichsten. Ebenso giebt es, wenn wir auf Gemeßenheit (*μετριότης*) sehen, nichts maßloseres als Lust und nichts maßvolleres als Vernunft und Einsicht; endlich ist Einsicht niemals häßlich, wärend die Lüste oft so lächerlich und schändlich sind, daß wir uns ihrer schämen und suchen sie in Nacht zu hüllen.

Digitized by Google

Mithin ist die Lust weder das erste noch das zweite Besitztum sondern es ergiebt sich folgende Stufenleiter.

Das erste ist irgendwie (*πῃ*) das Maß und gemeßene und rechtzeitige und alles derartige, dem unvergängliches Wesen zu Teil geworden.

Das zweite liegt in dem ebenmäßigen (*περὶ τὸ σύμμετρον*) und schönen und vollendeten und hinlänglichen und allem, was zu diesem Geschlecht gehört.

Das dritte ist Vernunft und Einsicht.

Das vierte sind Erkenntniße, Künste und richtige Vorstellungen.

Das fünfte sind diejenigen reinen und schmerzlosen Lüste, welche den (Erkenntnißen und) Wahrnemungen folgen.[1])

Im sechsten Geschlechte, fügt Sokrates bei, soll unsere Rede von ihrem Gerichte ruhen.

Das gesagte zusammenfaßend erklärt er nochmals, daß weder die Einsicht noch die Lust das Gute selbst sein könne, da beide der Selbstgenüge und Vollendung ermangeln, daß es vielmehr ein drittes vorzüglicheres gebe, welchem aber die Einsicht tausendmal näher angehöre und wesensverwandter sei als die Lust.

---

[1]) Der überlieferte Text kann hier nicht der richtige sein, denn daß Sokrates auch die *ἐπιστήμαι* als solche zu den Lüsten gerechnet hätte, ist trotz der großen Unklarheit seiner Redeweise im Philebos kaum denkbar. Im Anschluß an seine früheren Ausfürungen kann man nur annemen, daß er an die mit Erkenntnißen und gewißen Wahrnemungen verbundene reine Lust dachte. Ähnlich äußert sich Schleiermacher in der Anmerkung zu dieser Stelle, II. Teil 3. Band S. 348.

Digitized by Google

Kritik des Philebos.

Die Frage, welche in diesem Werke zur Lösung kommen soll, lautet kurzgefaßt dahin, ob ein Leben der Lust oder ein Leben der Denktätigkeit für den Menschen das beßere sei. Sokrates deutet aber sogleich darauf hin, daß weder das eine noch das andere das beste sei sondern daß es ein drittes noch beßeres gebe, und daß es mithin darauf ankommen werde zu bestimmen, ob Lust oder Geistestätigkeit der „siegreichen" dritten Lebensweise am nächsten stehe. Um diese Frage zur Entscheidung zu bringen wält er folgenden Weg. Er fragt zunächst, ob Lust für sich allein, dann ob Geistestätigkeit für sich allein den Menschen völlig befriedigen könne. Da die Antwort in beiden Fällen verneinend lautet, so bleibt nur übrig, daß ein aus jenen beiden gemischtes Leben das den Menschen völlig befriedigende und Gute sei. Da jedoch zwischen Lust und Einsicht sehr verschiedene Mischungen möglich sind, handelt es sich darum, aus ihnen die beste zu wälen. Sokrates stellt zu diesem Ende über die Lust und einige Arten derselben eine sehr ausfürliche, über die Erkenntniß eine gedrängte Untersuchung an um herauszufinden, welche Arten der einen und der anderen in die Mischung aufzunemen seien. Er erörtert dann die Beschaffenheit der gefundenen besten Mischung und gelangt zu dem Ergebniße, daß sie unendlich mehr von der Vernunft als von der Lust an sich habe.

Der Gedankengang des Philebos in seinem allgemeinsten Umriß ist mithin ziemlich klar. Allein die Ausfürung unterscheidet sich so sehr von der bei Platon sonst herrschenden Klarheit und logischen Geschloßenheit und weicht in einigen Hauptpunkten von den uns anderweitig bekannten Ansichten Platons so wesentlich ab, daß der platonische Ursprung des Werkes trotz der ihm zur Seite stehenden aristotelischen Beglaubigung bestritten worden ist.

Digitized by Google

Da eine auf alle Einzelheiten des Philebos sich erstreckende Prüfung bei dem vielseitigen Inhalte des Werkes einen sehr großen Umfang einnemen müßte, soll in den folgenden Erörterungen mit tunlicher Beschränkung auf die Hauptpunkte versucht werden, über die Bedeutung des Werkes und die Frage, ob Platon als deßen Verfaßer gelten kann, ein Urteil zu gewinnen.

A. Die beiden ersten Abschnitte des Philebos.

Sokrates eröffnet die Verhandlung mit der Aufstellung einer wichtigen ontologischen Frage. Wir faßen, sagt er, unter den einheitlichen Begriffen der Lust und der Einsicht eine Menge verschiedener und sogar entgegengesetzter Dinge zusammen wie gute und böse Lust und ähnliches, es erscheint also das Eine als Vieles und das Viele wiederum als Eines. Wie aber kann das sein? Sind die einheitlichen Begriffe etwas seiendes oder nicht? Und wenn sie es sind, wie haben wir das Verhältniß dieser wandellosen Monaden zu der unaufhörlichem Wandel unterworfenen Mannigfaltigkeit der Einzeldinge zu denken? Obgleich Sokrates diese Fragen, welche den tiefsten Grund der platonischen Ideenlehre berüren, in aller Schärfe aufstellt und sorgfältig gegen Mißverständniß schützt, geht er auf die Beantwortung derselben nicht ein, sondern knüpft daran nur die methodologische Anweisung, daß wir um ein Ding zu erkennen zuerst den einheitlichen Gattungsbegriff desselben aufsuchen, dann alle Arten und Unterarten nach ihrer Zal und ihrem Wesen genau bestimmen müßen, bis wir auf diesem Wege bei der unendlichen Mannigfaltigkeit der Einzeldinge anlangen. Diese Regel auf die vorliegende Frage angewandt, wäre also zunächst der Gattungsbegriff der Lust und ebenso derjenige der Erkenntniß aufzusuchen und von diesen beiden nach genauer ziffermäßiger Feststellung aller Zwischenglieder zu den einzelnen Lüsten und Erkenntnißen fortzuschreiten. Sokrates läßt aber wiederum die eben aufgestellte Vorschrift sofort und zwar dießmal mit ausdrücklichen Worten fallen. Es sei nicht nötig, meint er, die Arten der Lust zu bestimmen, da ein Gott ihm ganz andere Reden über Lust und Einsicht in Erinnerung gebracht habe. Es wird zwar im weiteren Verlaufe der

Digitized by Google

Unterredung noch ziemlich viel über die Arten der Lust und der Erkenntniß gesprochen; wie wenig aber auch bei diesen späteren Untersuchungen Sokrates seiner eigenen Vorschrift eingedenk ist, wird sich an entsprechender Stelle zeigen.

Die vom Gotte dem Sokrates in Erinnerung gebrachten Reden laufen darauf hinaus, daß weder die Lust noch die Erkenntniß sondern ein aus beiden gemischtes Leben das Gute sei. Auf diesen Sätzen ruht das Schwergewicht des ganzen Werkes, sie bilden die Grundlage aller folgenden Ausfürungen und wir müßen daher an dieser Stelle eine besonders gründliche Beweisfürung erwarten. Allein der Beweis, welchen Sokrates vorbringt, entspricht dieser Erwartung nicht. Sokrates nämlich stellt zunächst fest, daß das Gute durch sich selbst und ohne eines anderen zu bedürfen uns volle Befriedigung gewären müße, da es sonst nicht das ganze und vollendete Gute wäre, und er legt dann dem Protarchos die Frage vor, ob er in der Lust allein oder in der Einsicht allein diese volle Befriedigung zu finden glaube. Er überläßt also die Entscheidung dieser wichtigen Frage ganz allein dem subjektiven Gefühle seines jugendlichen Gesprächsgenoßen, was schon an sich recht bedenklich ist. Überdieß aber ist die Fragestellung eine unrichtige. Sokrates fordert den Protarchos auf sich zu erklären, ob er ein Leben wälen würde, welches zwar durchaus von größter Lust erfüllt, dabei aber von Vernunft, Gedächtniß, Schlußfolgerung, mit Einem Wort von jeder geistigen Regung völlig entblößt wäre. Es ist begreiflich, daß Protarchos, der anfangs geneigt war die Frage zu bejahen, sie zuletzt mit Entsetzen verneint. Allein diese Verneinung beweist keineswegs, was Sokrates beweisen will. Denn das Leben, welches er schildert, ist nach seinen eigenen Worten dasjenige einer Auster und kann darum nur einer Auster, aber nicht einem Menschen genügen. Wenn Sokrates seiner eigenen Forderung entsprochen und zunächst den Gattungsbegriff der Lust aufgesucht hätte, so wäre ihm klar geworden, daß die Lust eines Menschen eine ganz andere sein muß als die eines Weichtieres. An einer Stelle der Bücher vom Staate spricht sich Platon ebenso kurz wie klar in diesem Sinne aus. Die Lust, sagt er dort, bestehe darin, mit demjenigen erfüllt zu werden, was der Natur angemeßen sei (*πληροῦσθαι*

Digitized by Google

τῶν φύσει προσηκόντων, Staat IX p. 585 D, ähnlich im Timäos p. 81 D). Da nun der Mensch von anderer Natur ist als die Auster und daher auch anderer Dinge zu seiner Erfüllung bedarf, ist es klar, daß Protarchos das von Sokrates geschilderte Austernleben verwerfen muß. Er verwirft es aber nicht deswegen, weil es zu viel, sondern weil es zu wenig der Lust enthält, indem es die Seele des Menschen ohne Befriedigung läßt und ihn daher nicht mit demjenigen erfüllt, was seiner Natur gebürt. Dieß hätte Sokrates um so weniger übersehen dürfen, als er selbst weiterhin von der Lust der Seele und insbesondere von der Lust an Erkenntnißen spricht. Hätte er dementsprechend gefragt, ob Protarchos ein Leben für wünschenswert halte, welches durchaus von größter Lust des Leibes und der Seele erfüllt sei, so wäre dieser ohne Zweifel bei seiner anfänglichen Bejahung stehen geblieben und es würde sich gegen diese auch nicht viel einwenden laßen. Mithin kann auf dem von Sokrates eingeschlagenen Wege gewiß nicht bewiesen werden, daß die Lust als alleiniger Lebensinhalt verwerflich sei, und seine weiteren Fragen, ob Erkenntniß allein oder ein aus Lust und Erkenntniß gemischtes Leben das Gute sei, entbehren der notwendigen Grundlage.[1])

Nachdem Sokrates bewiesen zu haben glaubt, daß der oberste Platz dem aus Lust und Geistestätigkeit gemischten Leben zukomme, fragt es sich, welcher von diesen beiden der zweite Platz anzuweisen sei. Zur Entscheidung dieser Frage nimmt Sokrates wieder eine metaphysische Theorie zu Hilfe. Er stellt nämlich vier Kategorien des Seienden auf: das Grenzenlose, das Begrenzende, das aus diesen beiden Gemischte und das die Mischung bewirkende Ursächliche. Indem er diese Aufstellung auf Lust und Erkenntniß anwendet, reiht er das aus diesen beiden gemischte Leben in die Kategorie des gemischten Seins, die Lust

[1]) Zu demselben Ergebniß gelangt Grote in seinen Bemerkungen zu diesem Abschnitte des Philebos. Er setzt auseinander, daß Sokrates in seiner Fragestellung die Lust der Seele unberechtigter Weise ausschließe und daß daher die ganze Ausfürung nicht als Widerlegung der Theorie des Philebos gelten könne: „It is no refutation of the theory of Philebos, who announcing Pleasure as the Summum Bonum is entitled to call for pleasure in all its varieties." Grote, Plato and the other companions of Sokrates, London 1885, III. S. 338 A. 1, ebenso S. 372 f.

Digitized by Google

aber in die Kategorie des Grenzenlosen ein. Daraus würde folgen, daß die Vernunft als der zweite Bestandteil des gemischten Lebens in die Gattung des Begrenzenden gehören muß. Dieß kann um so weniger zweifelhaft sein, als Sokrates (p. 27 D) ausdrücklich erklärt, das gemischte Leben müße deshalb zur dritten Kategorie gerechnet werden, weil diese nicht aus beliebigen zweien (*δυοῖν τινοῖν*) sondern aus dem gesammten Grenzenlosen durch die Grenze gebundenen gemischt sei. Die Mischung muß also Grenzenloses und Begrenzendes enthalten und da das Grenzenlose in ihr die Lust ist, ergiebt sich unabweislich, daß das Begrenzende nur die Vernunft sein kann. Sokrates aber setzt unbegreiflicher Weise die Vernunft in die Kategorie des Ursächlichen und macht dadurch diesen Abschnitt des Philebos völlig unverständlich. Denn das gemischte Leben, welches nach seiner ausdrücklichen Erklärung eine Mischung von Grenzenlosem und Begrenzendem sein soll, wird dadurch zu einer Mischung von Grenzenlosem und Ursächlichem — wenn nämlich die Anname einer solchen Mischung gestattet wäre. Sie ist aber nach den eigenen Worten des Sokrates nicht gestattet, denn das Ursächliche, wie es von ihm beschrieben wird, bewirkt zwar die Mischung, es geht aber nicht in dieselbe ein, sondern bleibt außerhalb ihrer als das herrschende, wärend das in die Mischung und das Werden eingehende das dienende ist. Daher ist auch das Auskunftsmittel nicht zuläßig, das Ursächliche etwa selbst als das Begrenzende anzusehen und somit beide als Eines zu setzen. Denn Sokrates spricht nicht nur immerfort von vier Kategorien, sondern er erklärt auf das bestimmteste, daß die Kategorie der Ursache außerhalb der drei anderen stehe, daß sie von diesen verschieden sei und sie beherrsche (p. 27 AB). Es bleibt also nichts übrig als die Worte des Sokrates zu nemen wie sie lauten und die Vernunft nicht als das Begrenzende sondern als das Ursächliche anzusehen, so daß das gemischte Leben nicht aus Grenzenlosem und Begrenzendem sondern aus Grenzenlosem und Ursächlichem besteht. Damit verschwindet freilich aus dem gemischten Leben die Kategorie der Begrenzung und es bleibt schlechterdings unerklärlich, woher diesem Leben die Gesundheit, Schönheit, Stärke und all die zallosen schönen Dinge kommen sollen, welche Sokrates (p. 26 B) aus der Mischung des

Digitized by Google

Grenzenlosen mit dem Begrenzenden hervorgehen läßt. Nach allen Richtungen also erweist sich der hier vorliegende Widerspruch als unlösbar.[1])

B. Die Arten der Lust und der Erkenntniß.

In den nächstfolgenden Erörterungen beschäftigt sich Sokrates in ausfürlicher Weise damit, eine Reihe verschiedener Arten der Lust aufzustellen. Er unterscheidet Lust des Leibes und der Seele, reine und gemischte, wahre und falsche Lust u. s. w. und hier vor allem wäre daher der Ort gewesen seine eigene Theorie zur Geltung zu bringen und zunächst den einheitlichen Begriff der Lust, dann die Arten und Unterarten derselben nach Zal und Beschaffenheit zu bestimmen. Sokrates aber tut weder das eine noch das andere, er reiht seine Einteilungen ohne erkennbaren Zusammenhang an einander, so daß man Mühe hat einen leitenden Gedanken herauszufinden und mehr oder weniger auf Mutmaßungen angewiesen bleibt.[2])

Unter den verschiedenen Einteilungen, welche Sokrates vorbringt, sind es zwei, auf welche er besonderes Gewicht legt: die

[1]) Es kann an dem oben gesagten nichts ändern, wenn am Schluße des Philebos (p. 65 D) die Vernunft als das maßvollste von allem bezeichnet wird, wonach sie wieder in die zweite Kategorie zu gehören oder an ihr irgendwie teilzuhaben scheint. Vielmehr geht hieraus nur neuerlich hervor, wie wenig der Verfaßer des Philebos sich seine eigenen Gedanken zur Klarheit gebracht hat. Der in diesem Abschnitte des Werkes vorliegende schwere Widerspruch ist übrigens in der Literatur kaum beachtet worden. Es ist nur eine Verschleierung desselben, wenn Köstlin, Geschichte der Ethik I S. 410 bemerkt, die Einsicht sei dem Begrenzenden verwandt und daher insbesondere auch der Ursache des Weltalls verwandt, denn es handelt sich hier nicht um die Auffindung einer unsicheren Verwandtschaft sondern um die Einreihung der Vernunft (um das τιθέναι) in eine der vier Kategorien. Weit richtiger wenngleich nicht mit genügender Bestimmtheit drückt sich über diesen schwierigen Punkt Reinhardt aus: Der Philebus des Plato und des Aristoteles nikomach. Ethik, Bielefeld 1878 S. 10.

[2]) Auch Grote bemerkt, daß die von Sokrates mit allem Nachdruck verkündete Methode der logischen Einteilung von diesem selbst und zwar sowol hinsichtlich der Lust wie hinsichtlich der Erkenntniß nur in ungenügender Weise angewandt werde: „Yet the method (of logical division) after being emphatically announced is but feebly and partially applied in the distinction of different species, both of pleasure and of cognition.“ Grote, Plato III S. 369.

Digitized by Google

Einteilung in reine und gemischte d. h. mit Unlust gemischte Lust und die Einteilung in wahre und falsche Lust. Was er sonst über die Lust des Leibes und der Seele, über leidenschaftliche und gemäßigte Lust bemerkt, sowie seine erkenntnißtheoretischen und psychologischen Excurse sollen im wesentlichen jenen beiden Einteilungen zur Unterlage dienen. Doch sind auch in Beziehung auf diese Haupteinteilungen die Erörterungen nichts weniger als klar und nicht einmal im Zusammenhange vorgebracht; die Untersuchung über reine und gemischte Lust ist in zwei Teile zerrißen, zwischen welche die breiten Ausfürungen über wahre und falsche Lust eingeschoben sind.

Sokrates geht bei seinen Betrachtungen von der gewöhnlichsten und verständlichsten Art der Lust aus, von derjenigen des Leibes. Er stellt folgende Definition auf: die Störung des harmonischen Zustandes eines lebenden Wesens ist Unlust, die Wiederherstellung desselben ist Lust. Dieser Satz könnte seinem Wortlaute nach ebensowol auf die Seele wie auf den Leib Anwendung finden, allein aus den von Sokrates gewälten Beispielen (Hunger, Durst, Frost) sowie aus seinen nachfolgenden Ausfürungen geht hervor, daß er dabei nur an die Zustände des Leibes denkt. Er stellt nämlich über diese und die mit ihnen in Verbindung stehenden Zustände der Seele folgende eigentümliche Theorie auf. Die Lust als Wiederherstellung der gestörten Harmonie ist ihrem Wesen nach notwendig an die Unlust gebunden, daher kommt in ihr das Wesen der Lust nicht rein zur Erscheinung. Anders aber verhält es sich in dieser Beziehung mit gewißen Zuständen der Seele, nämlich mit der Erwartung, welche einer bevorstehenden Störung oder Wiederherstellung in Gestalt von Furcht oder Hoffnung vorhergeht und welche selbst schon eine Unlust oder Lust ist. Diese in der Erwartung liegende Lust und Unlust, behauptet Sokrates, unterscheide sich von der vorher betrachteten in zwei Punkten: sie habe ihren Sitz ausschließlich in der Seele abgesondert vom Leibe (*χωρὶς τοῦ σώματος* p. 32 C, ebenso p. 34 C) und es seien ferner in ihr Lust und Unlust rein und unvermischt mit einander vorhanden (*ἀμίκτοις λύπης τε καὶ ἡδονῆς* p. 32 C), so daß wir hier das reine Wesen der Lust erkennen und untersuchen können, „ob die ganze Gattung begehrenswert sei“. Um

Digitized by Google

diese Behauptungen zu begründen unternimmt Sokrates den Nachweis, daß diese Art der Lust nur durch Erinnerung, also durch reine Seelentätigkeit entstehe. Wenn nämlich jemand eine Störung seiner Harmonie etwa durch Entleerung von Speise erlitten hat und sich daher im Zustande des Hungers befindet, so kann diesem unlustigen Zustande nur abgeholfen werden durch Wiederherstellung des früheren Zustandes, also durch Erfüllung mit Speise. Das Verlangen nach dieser Erfüllung und die mit der Hoffnung auf Befriedigung desselben verbundene Lust können nur in der Seele ihren Sitz haben, denn dieses Verlangen beruht auf der Erinnerung an den der Entleerung vorhergegangenen Zustand der Erfülltheit und diese Erinnerung kann nur Sache der Seele, nicht des Leibes sein. Daraus folgt, schließt Sokrates, daß es keine Begierden des Leibes gebe, daß es also unstatthaft sei zu sagen, der Leib hungere oder durste, und daß alles Streben und Begehren und die gesammte Regierung des Lebendigen der Seele zukomme (p. 35 CD).

Sokrates sucht also eine Art von reiner Lust zu construiren, indem er die Zustände der Seele von denjenigen des Leibes strenge sondert und beide als völlig selbständig und sogar gegensätzlich einander gegenüberstellt. Er legt auf diesen Gedanken offenbar großen Wert, denn er kommt in der Erörterung über wahre und falsche Lust auf denselben zurück und spricht ihn wo möglich noch deutlicher aus. Dasjenige, was begehrt, sagt er p. 41 C, und zwar das den Zuständen des Leibes entgegengesetzte begehrt, ist die Seele, dasjenige aber, was Schmerz oder Lust in sich aufnimmt, ist der Leib. Diese Theorie hat für den ersten Blick etwas blendendes und scheint eine tiefe Einsicht in das Wesen der Lust zu offenbaren, genauere Betrachtung aber zeigt, daß sie unhaltbar ist und das Wesen der Lust völlig unverständlich macht. Sie läuft nämlich darauf hinaus, daß Lust und Begehren von einander strenge zu scheiden sind, daß wir in dem von Speise entleerten Leibe zwar die Empfindung der Unlust haben, aber nicht das Begehren zu eßen, in der Seele dagegen dieses Begehren, aber ohne jede Empfindung von Unlust. Allein das Begehren muß notwendiger Weise ebendort seinen Sitz haben, wo die Unlust. Denn jedes Begehren ist ein Begehren nach Änderung des gegenwärtigen Zustandes und kann daher unmöglich

Digitized by Google

dort entstehen, wo dieser Zustand nicht als Unlust empfunden wird. Ferner ist nach dieser Theorie auch die von Sokrates als reine Lust und Unlust beschriebene Hoffnung und Befürchtung nicht zu verstehen. Denn die künftige Malzeit, welche meinen Hunger stillen soll, wird nicht meiner Seele sondern meinem Leibe Lust gewären und es ist schlechterdings unbegreiflich, wie die Seele sich über etwas freuen oder betrüben soll, wovon sie weder Lust noch Schmerz zu erwarten hat. Endlich sei noch bemerkt, daß aus der Theorie des Sokrates nicht, wie er meint, die Herrschaft der Seele über den Leib sondern das Gegenteil folgt. Denn das Verlangen der Seele zu eßen oder zu trinken wird durch die Unlust des von Speise oder Trank entleerten Leibes erregt und daher ist dieser das anfürende und jene das folgende. So wenig also diese Theorie der Prüfung Stand hält, so sehr wird sie doch, wie schon bemerkt, von Sokrates hochgehalten und es ist daher um so überraschender, daß er, wie sich zeigen wird, sie nachher wieder völlig umstößt.

Es ist lehrreich mit diesem Abschnitte des Philebos die in Platons Büchern vom Staate entwickelten Ansichten über das Verhältniß von Lust und Begierde zu vergleichen. Auch im Staate (Buch IV c. 13 u. 14) werden Hunger und Durst, anscheinend in voller Übereinstimmung mit dem Philebos als Begierden der Seele und zwar des begehrlichen Teiles der Seele bezeichnet. Des Durstenden Seele, sagt Platon ausdrücklich (IV p. 439 A), will trinken, dieß begehrt sie und danach strebt sie. Allein ebenso bestimmt erklärt er, daß auch das Trinken als eine Lust der Seele und zwar des begehrlichen Teiles des Seele zu betrachten sei. Er bespricht im neunten Buche (c. 7 u. 8) die drei Arten der Lust, welche den drei Teilen der Seele, dem vernünftigen, mutigen und begehrlichen eigentümlich sind und rechnet zu den Lüsten des begehrlichen Teiles Eßen, Trinken, Geschlechtslust, mit Einem Worte die Sinnenlüste, welche er bald darauf in besonders treffenden Worten als „die durch den Leib zur Seele strebenden Lüste“ bezeichnet (*αἵ γε διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνουσαι καὶ λεγόμεναι ἡδοναί* p. 584 C). In den Büchern vom Staate ist mithin das natürliche Verhältniß zur Geltung gebracht, daß ebendort, wo die Begierde ihren Sitz hat, auch die mit der Befrie-

Digitized by Google

digung derselben verbundene Lust empfunden wird, wärend die im Philebos entwickelte Theorie gerade infolge ihrer Überkünstlichkeit in eine gründliche Verkennung des Sachverhaltes umschlägt. [1])

Sokrates unterbricht nun seine Ausfürungen über die reine Lust und wendet sich zu der Einteilung in wahre und falsche Lust, welche er mit großer Ausfürlichkeit behandelt. Daß er dieser Frage besondere Bedeutung beilegt, erklärt sich aus seinem Standpunkte. Er will der Geistestätigkeit den Vorrang vor der Lust sichern und da jene dem Irrtum unterworfen ist, glaubt er ein gleiches von dieser behaupten zu müßen, damit nicht etwa in dieser Beziehung ein Vorzug der Lust vor der Geistestätigkeit sich herausstelle. Er bemüht sich daher mit einem großen Aufwand an Gründen darzutun, daß es nicht nur wahre sondern auch falsche Lust gebe.

Von den vier Beweisen, welche Sokrates für diese Behauptung vorbringt, gehören die drei ersten enger zusammen, wärend der vierte ihnen selbständig gegenübersteht. Die Anordnung der drei ersten Beweise ist die folgende. Sokrates sucht zunächst im ersten Beweise die allgemeine Analogie zwischen Lust und Vorstellung darzutun, aus welcher zu schließen wäre, daß ebensowol wie die Vorstellung auch die Lust wahr oder falsch sein kann. Er sucht dann im zweiten Beweise durch den Hinweis darauf, daß es wahre und falsche Hoffnungen giebt und im dritten Beweise durch den Hinweis darauf, daß wir eine bevorstehende Lust oder Unlust bald zu hoch bald zu niedrig schätzen, das tatsächliche Vorhandensein falscher Lust in einzelnen Fällen darzutun. Der Grundgedanke der ganzen Beweisfürung ist mithin

---

[1]) Dieser Abschnitt des Philebos enthält auch die merkwürdige Stelle (c. 19), in welcher Gedächtniß und Erinnerung (*μνήμη* und *ἀνάμνησις*) zuerst auf das bestimmteste von einander unterschieden, sofort aber und zwar mit ausdrücklichen Worten wieder unterschiedslos zusammengeworfen werden (p. 34 B). Es ist wol ein allzu mildes Urteil, wenn Schleiermacher (II. Teil 3. Band S. 341, Anm. zu S. 122) hiezu bemerkt, ein solches Verfaren sei „wol sonst dem Platon nicht gewöhnlich". Falls hier nicht eine Verderbniß des Textes vorliegt (wie L. Georgii in der Sammlung von Osiander und Schwab Bdch. 355 S. 756 andeutet), so wird man wol sagen müßen, daß ein solches Verfaren bei einem denkenden Schriftsteller überhaupt unbegreiflich und insbesondere Platons gänzlich unwürdig ist.

Digitized by Google

die Anname der Analogie zwischen Lust und Vorstellung. Allein diese Analogie, abgesehen davon daß sie wenig beweiskräftig wäre, besteht nicht und die Anname derselben beruht auf einem Denkfehler, der in seinem letzten Grunde wieder darauf zurückzuführen ist, daß Sokrates seine eigene Vorschrift des Aufsuchens der einheitlichen Begriffe nicht beachtet hat. Es folgt nämlich aus dem Wesen der Vorstellung einerseits, der Lust andererseits, daß die Kategorie „wahr oder falsch" nur auf jene, nicht auf diese Anwendung findet. Die Vorstellung ist ihrem Wesen nach, wie Sokrates selbst bald nachher bemerkt, das Seelenbild eines Gegenstandes und muß daher wie jedes andere Bild mit seinem Gegenstande entweder übereinstimmen oder nicht übereinstimmen d. h. sie muß wahr oder falsch sein. Das Wesen der Lust aber besteht nicht darin das Bild eines Gegenstandes zu entwerfen und darum kann bei ihr die Frage ob sie wahr oder falsch ist nicht gestellt werden. Was demnach die Lust, welche sich auf eine falsche Hoffnung oder auf die unrichtige Schätzung eines künftigen Zustandes gründet, von der Lust aus wahrer Hoffnung oder richtiger Schätzung unterscheidet, ist nicht die Falschheit der einen und die Wahrheit der anderen sondern nur ihre ungleiche Dauer. Jene wird aufhören und sich vielleicht sogar in ihr Gegenteil verkehren, diese hingegen wird fortdauern, wenn das entscheidende Ereigniß eingetreten ist; bis dahin aber ist die eine so wahr wie die andere.

Die Behauptung der Analogie zwischen Lust und Vorstellung ist demnach unhaltbar.[1]) Es knüpft sich aber an dieselbe noch eine weitere Betrachtung. Diese Behauptung tritt nämlich nicht im Philebos zum ersten Male auf, sondern sie liegt, freilich im entgegengesetzten Sinne, schon einer älteren Lehre zu Grunde, nämlich derjenigen des Protagoras. Der bekannte Satz dieses Sophisten, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, schränkt

[1]) Auch Grote findet einen Hauptfehler des Philebos darin, daß Lust und Erkenntniß gewaltsam in ein und dasselbe Einteilungsschema gezwängt werden, nämlich in die Einteilung nach Wahrheit und Unwahrheit. „In my judgment this is one main defect pervading the Platonic Philebus . . . the violent pressure employed to force Pleasures and Pains into the same classifying framework as cognitive Beliefs — the true and the false." Grote, Plato III S. 391.

Digitized by Google

zwar einerseits alle Vorgänge des Seelenlebens auf bloß subjektive Giltigkeit ein, erkennt aber andererseits alle diese Vorgänge als subjektiv giltig an. Was ich als Lust empfinde ist (für mich) wahre Lust und was ich vorstelle ist (für mich) richtige Vorstellung, es giebt so wenig falsche Vorstellung wie es falsche Lust giebt, sondern beide stehen einander gleich als Vorgänge von unbedingter subjektiver Giltigkeit. Diese Lehre wird im Philebos umgekehrt. Lust und Vorstellung stehen auch hier einander gleich, aber nicht mehr als subjektiv giltige Vorgänge sondern als solche, deren Giltigkeit nach objektiven Merkmalen zu beurteilen ist; es giebt nicht nur falsche Vorstellung sondern auch falsche Lust. Die Lehre des philebischen Sokrates bildet mithin den Gegenpol zu derjenigen des Protagoras: dem extremen Subjektivismus wird ein ebenso extremer und gewaltsamer Objektivismus entgegengestellt. Allein gerade diese über das Ziel schießende Reaction konnte gefärlich werden für denjenigen, welcher wie Protarchos von dem Vorhandensein falscher Lust schwer zu überzeugen war und dadurch veranlaßt werden konnte, die Analogie zwischen Lust und Vorstellung im Sinne des Protagoras zu verstehen d. h. die Anname der falschen Vorstellung ebenso zu verwerfen wie die der falschen Lust.

Es darf endlich dasjenige nicht unbeachtet bleiben, was Sokrates im Laufe dieser Beweisfürung und zwar in der Einleitung des Beweises aus dem Vorhandensein falscher Hoffnungen über die Entstehung der wahren und falschen Vorstellungen bemerkt (c. 23). Die Vorstellung, sagt er hier, entsteht jedesmal (*ἑκάστοτε* p. 38 C) aus Wahrnemung und Gedächtniß. Unsere Seele ist nämlich einem Buche zu vergleichen, in welches das Gedächtniß gleich einem Schreiber und Maler über die empfangenen Warnemungen gewiße Reden einschreibt und gewiße Bilder einzeichnet. Hat dieser Schreiber und Maler richtig geschrieben und gezeichnet, dann ist die Vorstellung richtig, im anderen Falle ist sie falsch. Man wird nun nicht umhin können diese Darstellung geradezu als eine Plattheit zu bezeichnen, denn sie sagt schlechterdings nichts anderes als: meine Vorstellung ist richtig, wenn ich richtig vorstelle, und falsch, wenn ich falsch vorstelle. Das Wesen der Frage liegt gerade darin, wie es zu erklären sei,

Digitized by Google

daß jener Schreiber manchmal richtig und manchmal falsch schreibt und dieses Problem ist dem philebischen Sokrates nicht einmal aufgegangen. Bekanntlich hat Platon der Frage, wie die Entstehung falscher Vorstellungen zu erklären sei, im Theätet eine höchst gründliche und gedankenreiche Untersuchung gewidmet, deren Ergebniß darin besteht, daß eine klare, alle Schwierigkeiten lösende Theorie der falschen Vorstellung nicht zu finden ist. Vergleicht man hiemit die Darstellung des philebischen Sokrates, so wird man es kaum begreiflich finden, daß derjenige, welcher nach eingehender Untersuchung das Problem nicht zu lösen wußte, dasselbe hier mit so nichtigen Bemerkungen abtun zu können meint. Man kann diese Schwierigkeit auch nicht damit beseitigen, daß man etwa den Philebos dem Theätet der Zeit nach voranstellt. Denn die Frage der falschen Vorstellung ist eine der allerwichtigsten im Kampfe Platons gegen den protagoreischen Standpunkt und daß Platon sich über die Bedeutung derselben schon in sehr früher Zeit klar war, beweist der Euthydemos (c. 15 u. 16), in welchem er das Problem der falschen Vorstellung zwar nicht gelöst, wol aber in seiner vollen Bedeutung aufgestellt hat. Aus der in Rede stehenden Stelle des Philebos erhebt sich daher eines der gewichtigsten Bedenken gegen den platonischen Ursprung des Werkes.

Von einer anderen Seite her sucht Sokrates in seinem vierten Beweise das Vorhandensein falscher Lust darzutun und zwar legt er auf diesen noch größeres Gewicht als auf die vorhergehenden. Laß uns sehen, sagt er zu Protarchos, ob uns nicht in noch höherem Grade falsche Lust bei den lebenden Wesen begegnet. Er glaubt diese besonders falsche Lust darin zu finden, daß von gewißen Männern, welche er als verdrießlich wenngleich nicht unedel bezeichnet, die Behauptung aufgestellt werde, alle sogenannte Lust sei bloßes Gaukelspiel und die angenemste Lebensweise bestehe darin, das Leben schmerzlos und unbewegt von Lust und Unlust hinzubringen. Ein solcher Mittelzustand, meint nun Sokrates, sei weder Lust noch Unlust sondern ein drittes neben diesen; denn die Störung der Natur sei Unlust, die Wiederherstellung derselben Lust, wer aber weder jene noch diese erfare, der habe offenbar weder Lust noch Unlust und wenn trotzdem

Digitized by Google

jene Männer behaupten, das schmerzlose Leben sei das angenemste, so haben sie eine falsche Meinung von der Lust (*ψευδῆ γε μὴν δοξάζουσι περὶ τοῦ χαίρειν* p. 44 A). — Die beste Kritik dieses Beweises hat Sokrates durch seine eigenen Worte gegeben: die Männer, deren Behauptung er bekämpft, haben — nicht falsche Lust sondern — eine falsche oder wenigstens von ihm für falsch gehaltene Ansicht über die Lust. Er verwechselt hier in auffälliger Weise das Urteil über den Wert oder Unwert der Lust mit der Lustempfindung selbst. Jene verdrießlichen Männer wußten ganz gut, daß das von ihnen bevorzugte Leben nicht ein Leben der Lust sondern von Lust und Unlust gleich weit entfernt sei und gerade dieß bestimmte sie ein solches Leben für das beste zu erklären. Ein Zustand aber, der nicht Lust ist und nicht Lust sein will, kann unmöglich falsche Lust sein.

Die ganze umständliche Beweisfürung für das Vorhandensein falscher Lust muß mithin als mißlungen bezeichnet werden. Die Kritik derselben würde aber eine unvollständige sein, wenn nicht in denjenigen Schriften, deren platonischer Ursprung außer Zweifel steht, Umschau gehalten würde, ob in denselben eine Unterstützung dieser Einteilung zu finden ist. Die Werke, in welchen Platon die Lustlehre mehr oder minder eingehend behandelt sind der Protagoras, Gorgias, Phädon und die Bücher vom Staate. Unter diesen Werken soll zunächst das letztgenannte zur Vergleichung herangezogen werden, denn es scheint in demselben nicht nur die erwähnte Einteilung sich wiederzufinden, sondern es wird auch zur Unterstützung derselben auf einen Mittelzustand hingewiesen, welcher nur im Vergleiche mit der Unlust als Lust, im Vergleiche mit der Lust als Unlust erscheine, in Wahrheit aber weder das eine noch das andere sei. Diese Ausfürungen (Staat IX, c. 9—11) erinnern ohne Zweifel lebhaft an diejenigen des Philebos, genauere Betrachtung aber zeigt, daß sie mit diesen nicht im Einklang sondern im Gegensatze stehen.

Platon will in der erwähnten Stelle dartun, daß alle andere Lust außer der des Weisen nicht ganz wahr (*παναληθής*) noch rein sondern nur eine Art von Schattenbild sei. Wenn wir Schmerz empfinden, sagt er, so erscheint uns das Aufhören des Schmerzes und die Wiederherstellung des Normalzustandes als Lust, wenn

Digitized by Google

wir hingegen Lust empfinden, so erscheint uns das Aufhören derselben und der Wiedereintritt des Normalzustandes als Schmerz. Der Normalzustand ist aber weder das eine noch das andere, denn er ist ein Zustand der Ruhe, wärend Lust und Schmerz Bewegungen der Seele nach entgegengesetzten Richtungen sind; nur im Zusammenhalte mit diesen Bewegungen kann uns die Ruhe einmal als Lust, ein anderes Mal als Schmerz erscheinen. Wahre Lust aber ist nur diejenige, welche weder aus Schmerz entsteht noch bei ihrem Aufhören Schmerz zurückläßt. Von dieser giebt es viele Arten, ein Beispiel derselben bietet die Lust am Wolgeruch, welcher eine Unlust weder vorhergeht noch nachfolgt. Denken wir uns nun ein räumliches Oben, ein räumliches Unten und eine Mitte zwischen beiden, so wird derjenige, welcher sich von unten gegen die Mitte bewegt, glauben sich nach oben zu bewegen und wenn er, in der Mitte angelangt, nach unten blickt, wird er glauben oben zu sein, wärend er doch das wahre Oben noch nicht erreicht hat. Genau so verhält es sich nun mit dem größten Teile der Leibeslüste und überhaupt derjenigen Lüste, welche nicht den vernünftigen sondern den begehrlichen und zornartigen Teil der Seele vergnügen. Denn diese Lüste bestehen der großen Mehrzal nach nur in Befreiung von Unlust, in ihnen bewegt sich daher die Seele meist nur von unten gegen die Mitte und hier angelangt glaubt sie oben zu sein, weil sie das wahre Oben nicht kennt. Das wahre Oben aber ist die reine und dauerhafte Lust, welche durch Erfüllung mit dem wahrhaft Seienden dem vernünftigen Teile und unter deßen Leitung auch den übrigen Teilen der Seele zu Teil wird.

Vergleicht man nun mit dieser Lehre diejenige des Philebos, so ergiebt sich, daß unter dem „mittleren Zustande“ im Philebos etwas ganz anderes verstanden wird als im Staate. Im Philebos bezeichnet Sokrates mit diesem Ausdruck denjenigen dauernden Lebenszustand, in welchem weder eine Störung noch eine Wiederherstellung der Harmonie des Lebendigen, also weder eine Unlust noch eine Lust stattfindet. Um dieß recht deutlich zu machen setzt er auseinander, daß ein solcher Zustand ungeachtet der fortgesetzten Veränderungen, welchen alles lebende unterworfen sei, wol statthaben könne, weil die kleinen und mittelmäßigen Ver-

Digitized by Google

änderungen uns nicht zum Bewußtsein kommen, sondern nur die großen Veränderungen uns Lust oder Unlust bereiten. Im Staate hingegen bezeichnet Platon als den mittleren Zustand denjenigen, welcher nach Aufhebung einer vorhergegangenen Lust oder Unlust eintritt. Im Philebos ist also der mittlere Zustand derjenige einer nie gestörten Ruhe, im Staate hingegen derjenige Ruhepunkt, welcher erst durch die Aufhebung einer vorhergegangenen Störung erreicht wird. Daher kann, solange der im Philebos beschriebene mittlere Zustand dauert, dasjenige gar nicht eintreten, was Platon im Staate als den mittleren Zustand bezeichnet. Denn dieser letztere Zustand hat eine vorhergegangene Verschiebung des Gleichgewichtes nach unten oder oben zu seiner unerläßlichen Voraussetzung, wärend nach dem Philebos gerade durch eine solche Verschiebung der Mittelzustand aufgehoben wird. Der Mittelzustand des Philebos und der des Staates schließen sich mithin gegenseitig aus. Dieser Unterschied ist von der größten Bedeutung, denn aus ihm folgen unmittelbar ganz entgegengesetzte Anschauungen über die Lust. Im Philebos ist die Störung der Harmonie wahre Unlust und die Wiederherstellung derselben oder die Bewegung von unten gegen die Mitte wahre Lust, welcher der Zustand ungestörter und empfindungsloser Ruhe als falsche Lust entgegengestellt wird. Im Staate ist gerade umgekehrt dasjenige, was im Philebos als wahre Lust bezeichnet wird, nämlich die Aufhebung einer Störung oder die Bewegung von unten gegen die Mitte nur die nicht ganz wahre und reine Lust und ihren Gegensatz bildet daher nicht wie im Philebos die „falsche Lust“ der ungestörten Ruhe sondern das „wahre Oben“ d. h. die reine und dauerhafte Lust des Weisen. Die Unterscheidung, welche Platon im Staate aufstellt, ist also nicht diejenige in wahre und falsche Lust, er gebraucht auch bemerkenswerter Weise für die untergeordneten Lüste nicht den Ausdruck falsche Lust, sondern er nennt sie die nicht ganz wahre und weiterhin die weniger verläßliche und weniger wahre Lust (*ἀπιστοτέρα καὶ ἧττον ἀληθής*, Staat IX p. 585 E), welcher er die reine und gesicherte (*βέβαιος*) Lust des Weisen entgegensetzt. Es ergiebt sich somit auf diesem Punkte zwischen Staat und Philebos dasselbe Verhältniß, welches wir schon an anderen

Digitized by Google

Stellen des Philebos gefunden haben und noch weiterhin finden werden: ein richtiger Gedanke, welcher in einem anderen Werke Platons Ausdruck gefunden hat, wird im Philebos ins Extrem übertrieben und dadurch um seinen gesunden Sinn gebracht.

Ebenso wenig wie in den Büchern vom Staate ist im Gorgias eine Unterstützung der Einteilung in wahre und falsche Lust zu finden. Man könnte geneigt sein die im Gorgias enthaltene Unterscheidung des wahren und scheinbaren Wolbefindens (Gorg. c. 18 a. E.) hieher zu ziehen, tatsächlich aber haben beide Einteilungen nichts mit einander gemein. Denn nach dem Gorgias gehört alle Lust ohne Ausname, also auch dasjenige, was im Philebos als wahre Lust bezeichnet wird, nur zum scheinbaren Wolbefinden und sind daher alle Künste, welche nur auf die Erregung von Lust ausgehen, als bloße Afterkünste zu betrachten; echte Künste sind nur diejenigen, welche nicht die Lust sondern das wahre Beste der Seele und des Leibes bezwecken. Der Gegensatz, welcher den Gorgias seinem ganzen Inhalte nach durchzieht, lautet also nicht: wahre und falsche Lust, sondern: Lust einerseits und wahres Bestes andererseits. Diese Lehre stimmt mit derjenigen der Bücher vom Staate auf das beste überein, denn nach dem Gorgias besteht alle Lust in der Befreiung von einer Unlust und fällt daher mit demjenigen zusammen, was im Staate die Bewegung von unten gegen die Mitte genannt wird, wärend das wahre Beste des Gorgias dem wahren Oben des Staates entspricht. Der Einteilung in wahre und falsche Lust aber stehen Staat und Gorgias gleich ferne.

Dasselbe gilt von den beiden Werken, welche die äußersten Pole der platonischen Lustlehre darstellen, dem Protagoras und Phädon. Nach dem Protagoras ist alle Lust an sich gut und wird erst dadurch schlecht, daß sie üble Folgen mit sich bringt. Nach dem Phädon dagegen ist alle Lust verwerflich, weil sie die Seele an das irdische bindet und ihrer ewigen Bestimmung entfremdet. Aber gerade in diesen beiden Werken lautet das Urteil Platons über die Lust ganz allgemein und ohne daß er einzelne Arten derselben, insbesondere wahre und falsche Lust unterscheiden würde. Man darf daher mit voller Bestimmtheit behaupten, daß der platonischen Lustlehre, wie sie in den Werken von unzweifel-

Digitized by Google

hafter Echtheit uns vorliegt, der Begriff der falschen Lust völlig fremd ist.

Nachdem der philebische Sokrates die wahre und falsche Lust erörtert hat, kehrt er zur Betrachtung der reinen und gemischten Lust zurück, welche er schon zu Beginn dieses Abschnittes in Angriff genommen hatte. Der Grundgedanke, von welchem er hiebei ausgeht, ist der folgende: rein ist diejenige Lust, welche aus der Befriedigung eines unmerklichen und schmerzlosen Bedürfnißes hervorgeht und auch bei ihrem Aufhören keinen Schmerz zurückläßt (p. 51 A B, p. 52 A), jede andere Lust ist unrein d. h. mit Unlust gemischt. Diese Ansicht stimmt auf das genaueste mit der vorher angefürten Stelle der Bücher vom Staate überein, man erkennt aber sofort, daß sie mit der im Philebos vorher aufgestellten Theorie des selbständigen Verhaltens von Leib und Seele in Beziehung auf Lust und Unlust unvereinbar ist. Sokrates beschäftigt sich nämlich zunächst mit den unreinen Lüsten und unterscheidet von diesen wiederum drei Arten: 1) solche, welche im Leibe allein ihren Sitz haben, 2) solche in welchen Zustände des Leibes mit entgegengesetzten Zuständen der Seele sich mischen und 3) solche, welche in der Seele allein ihren Sitz haben (p. 46 C). Von diesen drei Arten stellen die ersten beiden dasjenige dar, was Sokrates vorher als die aus der Wiederherstellung der gestörten Harmonie hervorgehende Lust bezeichnet hatte. Allein wärend er früher behauptet hatte, daß in diesen Fällen die Seele dem Leibe gegenüber sich selbständig verhalte und daß Lust und Unlust hier unvermischt zu finden sind (*ἀμίκτοις λύπης τε καὶ ἡδονῆς* p. 32 C), erklärt er jetzt, daß nicht nur in den zusammengesetzten Zuständen des Leibes sondern auch in all den zallosen Fällen, in welchen der Unlust des Leibes eine Lust der Seele gegenübersteht und umgekehrt, alles in eine einzige Mischung von Lust und Unlust zusammenfällt (*μῖξις μία λύπης τε καὶ ἡδονῆς ξυμπίπτει γενομένη* p. 47 D). Der Widerspruch ist um so weniger zu begreifen, als Sokrates bei dieser neuen Erklärung sich ausdrücklich auf die frühere bezieht.

Eine eigene Untersuchung widmet Sokrates der dritten Art gemischter Lüste, nämlich denjenigen, welche in der Seele allein ihren Sitz haben (c. 29 und 30). Er zält als Beispiele derselben

Digitized by Google

die folgenden auf: Zorn, Furcht, Sehnsucht, Wehmut, Liebespein, Eifersucht, Neid (p. 47 E), ferner die Empfindungen in den Tragödien und Komödien (p. 48 A) und zwar wie er weiterhin erläuternd bemerkt nicht nur in den Tragödien und Komödien der Bühne sondern auch in denjenigen des Lebens (p. 50 B). Wir haben es also hier mit einem außerordentlich bedeutenden Gebiete des menschlichen Gemütslebens zu tun und müßen eine besonders gründliche Untersuchung erwarten. Diese Erwartung wird jedoch abermals getäuscht.

Um die Meinung des Sokrates richtig zu verstehen muß man sich gegenwärtig halten, daß er hier nicht von derjenigen Lust spricht, welche aus der Befriedigung des Zornes, der Beschwichtigung der Furcht, der Erfüllung des Sehnens u. s. w. entsteht, sondern von der Lust, welche die von ihm genannten Empfindungen in sich selbst enthalten. Der Zorn selbst ist es, welcher nach dem von ihm citirten homerischen Verse süßer ist als eingleitender Honig und ebenso ist nach den Worten des Sokrates (p. 48 A) in der Trauer und der Sehnsucht selbst, nicht erst in dem, was ihr nachfolgt, Lust mit Unlust gemischt. Wir lernen also hier eine neue Art von Lust kennen, welche sich nicht nur von der reinen Lust sondern auch von den bisher betrachteten Arten gemischter Lust wesentlich unterscheidet. Denn wie verschiedenartig auch die von Sokrates hier aufgezälten Empfindungen seien, so ist ihnen doch das Eine gemein, daß sie insgesammt Störungen des harmonischen Zustandes der Seele sind. Wir haben es demnach hier mit einer Lust zu tun, welche nicht erst durch die Aufhebung einer Störung sondern durch die Störung selbst erzeugt wird. Der Gedanke ist an sich keineswegs zu verwerfen, aber die Ausfürung desselben im Philebos reicht auch nicht entfernt an die Größe der Aufgabe. Sokrates macht nicht einmal den Versuch die Entstehung dieser eigentümlichen Art von Lust zu erklären, sondern er will nur das Vorhandensein derselben in einem einzelnen Falle nachweisen, welcher als typisches Beispiel für alle übrigen gelten soll. Er wält zu diesem Ende die Empfindungen in der Komödie, weil diese am schwersten zu verstehen seien und behauptet, dieselben bestünden in einem mit Lust gemischten Neide. Was nämlich, sagt er, in der Komödie unser Lachen

Digitized by Google

erregt, ist die dünkelhafte Selbstüberschätzung der handelnden Personen, welche sich entweder für schöner oder für reicher oder für weiser halten als sie sind. Solcher Dünkel aber ist Unwißenheit über sich selbst und jede Unwißenheit ist ein Übel. Wir lachen also in der Komödie über die Übel unserer Nächsten und dieß ist einerseits Neid, also Unlust, andererseits aber wie jedes Lachen Lust. — In alle Einzelheiten dieser Darstellung einzugehen würde zu weit füren, es sei daher nur auf den Grundfehler derselben hingewiesen. Wenn es wahr ist, daß der Eigendünkel ein Übel ist und auch den Zuschauern als solches erscheint, so muß er alles andere eher erregen als Neid, denn man pflegt anderen ihre Vorzüge, aber nicht ihre Verkehrtheiten zu beneiden. Der Versuch, die Lust in der Komödie auf befriedigten Neid zurückzufüren muß mithin als gänzlich verfehlt bezeichnet werden. Man muß aber ferner bestreiten, daß gerade dieses Beispiel unter den von Sokrates aufgezälten gemischten Empfindungen das schwierigste sei (p. 50 D), denn es dürfte mindestens ebenso schwierig sein in den Empfindungen der Furcht oder der Eifersucht einen Zusatz von Lust nachzuweisen.

Sokrates geht nun zur Betrachtung der reinen d. h. nicht mit Unlust gemischten Lust über, von welcher er vier Arten unterscheidet: 1) die Lust des Auges an regelmäßigen geometrischen Figuren und schönen Farben, 2) die Lust des Ohres an glatten nnd hellen Tönen, 3) die Lust der Nase am Wolgeruch, welche jedoch minder göttlich sei als die übrigen, endlich 4) die Lust an Kenntnißen. Man könnte diese Aufzälung trotz der etwas sonderbaren Coordination der Sinnenlüste mit der Lust an Kenntnißen hinnemen, wenn nicht der eigentümliche Beisatz, welchen Sokrates bei der Lust am Wolgeruch macht, zur Prüfung herausforderte. Es ist schon bemerkt worden, daß die Anname einer von Unlust gänzlich freien Lust dem Philebos mit den Büchern vom Staate gemein ist und beide Werke stimmen auch darin überein, daß sie die Lust am Wolgeruch als einen Fall dieser Lust anfüren. Allein die Art der Anfürung ist in beiden Werken verschieden. Im Philebos erhalten wir eine Aufzälung mehrerer Arten von reiner Lust, welche wie es scheint eine erschöpfende sein soll und in welcher die Lust am Wolgeruch als eine weniger göttliche gegen

Digitized by Google

die übrigen hintangesetzt wird. Im Staate dagegen giebt Platon nicht eine Aufzälung der reinen Lüste, deren es wie er sagt, viele sind, sondern er will nur das Dasein derselben an einem Beispiel dartun und wält als solches gerade die Lust am Wolgeruch.[1]) Der Zusatz im Philebos ist nun schon an sich ziemlich auffallend, denn es ist nicht einzusehen, warum die Lust am Blumenduft minder göttlich sein soll als die an einem regelmäßigen Sechseck oder einer schönen roten Farbe oder einem hellen Ton. Überdieß aber ist diese Rangbestimmung mit der Darstellung im Staate nicht im Einklang, denn Platon hätte im Staate gewiß nicht die Lust am Wolgeruch als einziges Beispiel gewält, wenn er diese für niedriger gehalten hätte als die anderen. Es besteht also auch in diesem Punkte ein Gegensatz zwischen beiden Werken und wenn man die etwas anspruchsvoll lautende Darstellung im Philebos mit jener des Staates vergleicht, so wird man sich des Eindruckes nicht erwehren können, daß die erstere eine polemische Spitze gegen die letztere enthält.[2])

Nachdem Sokrates die Arten der Lust erörtert hat, stellt er auch eine Einteilung der Erkenntniß auf, welche sich von seinen Einteilungen der Lust in vorteilhafter Weise unterscheidet. Sie beruht auf einem einheitlichen Grundgedanken und ordnet die Erkenntniße nach ihrer wißenschaftlichen Genauigkeit und ihrem Wahrheitsgehalt in fünf Stufen, auf deren unterster die auf bloßer Übung beruhenden Fertigkeiten, auf deren oberster die Dialektik steht. Diese Auffaßung entspricht im ganzen wenn auch nicht in allen Einzelheiten der aus anderen Werken uns bekannten Auffaßung Platons. Allein auch hier findet sich ein eigentümlicher Beisatz. Nachdem Sokrates der Dialektik als der Wißenschaft von dem

---

[1]) Staat IX p. 584 B „Es giebt ihrer, sprach ich, wol auch viele andere, vorzüglich aber betrachte, wenn du willst, die Lust an Gerüchen."

[2]) Man wende nicht ein, daß Platon anderwärts (Phädr. p. 250 D, Staat p. 507 C) das Gesicht den trefflichsten unserer Sinne nennt und es somit ohne Zweifel über den Geruchssinn stellt. Denn fürs erste denkt er dabei an ganz andere Leistungen des Auges als an die Vermittelung der Lust an geraden und krummen Linien und schönen Farben. Ferner aber wird im Philebos zwar die Nase hinter die anderen Sinneswerkzeuge zurückgesetzt, Auge und Ohr aber werden als gleichwertig angesehen, was gerade der Ansicht Platons über die Erhabenheit des Gesichtssinnes auf das bestimmteste widerstreitet.

Digitized by Google

immer Seienden und sich selbst Gleichen die oberste Stufe angewiesen hat, bemerkt Protarchos, er habe den Gorgias immer sagen gehört, daß die Kunst des Überredens die beste von allen sei, da sie alles sich dienstbar zu machen verstehe. Sokrates antwortet, daß jetzt nicht in Frage stehe, welche Kunst den größten Nutzen bringe sondern welche am meisten nach Wahrheit und Genauigkeit trachte; in jener Beziehung möge die Rhetorik obenan stehen, in dieser aber sei die Dialektik über allen anderen. In diesen flüchtigen Bemerkungen ist eine Ansicht über die Rhetorik angedeutet, welche von den uns sonst bekannten Ansichten Platons über diese Kunst weit absteht. Wie Platon über die Rhetorik und ihren Nutzen denkt, hat er im Phädros und Gorgias auseinandergesetzt, den kürzesten Ausdruck findet seine Meinung in dem Satze, mit welchem Sokrates im Gorgias seine Unterredung mit Polos abschließt: „Für den, der nicht unrecht tun will, scheint mir der Nutzen der Rhetorik nicht groß zu sein, wenn sie überhaupt einen Nutzen hat, wie sich denn im vorigen nirgends einer gezeigt hat“ (Gorg. 481 B). Wärend also hier der Rhetorik jeder Nutzen schlechthin abgesprochen wird, hat der philebische Sokrates nichts dagegen einzuwenden, daß sie in Hinsicht auf den Nutzen es allen anderen Künsten zuvortue.[1]) Diese Abweichung ist von großer Wichtigkeit für die Beurteilung des Philebos, denn die im Phädros und Gorgias entwickelten Ansichten Platons über die Rhetorik sind mit den Grundlagen seiner Philosophie so innig verbunden, daß es sehr schwer halten dürfte die Äußerung im Philebos mit dem platonischen Denken in Einklang zu bringen. Wird hingegen nicht Platon als Verfaßer des Philebos angenommen, so liegt auch in dieser Stelle eine jener polemischen Äußerungen gegen Platon vor, welchen wir im Philebos schon wiederholt begegnet sind.

---

[1]) Auch Grote macht auf den Widerspruch aufmerksam, der darin liegt, daß Sokrates im Philebos der Rhetorik einen Anspruch zugiebt, welchen er im Gorgias mit Nachdruck und selbst mit Verachtung zurückgewiesen hatte. „. . while Socrates here admits it, in the Gorgias he repudiates it with emphasis and even with contumely“ Grote Plato III S. 381.

Digitized by Google

C. Das höchste Gut im Philebos.

1. Die beste Mischung zwischen Lust und Einsicht.

Nach Abschluß der Erörterungen über die verschiedenen Arten von Lust und Einsicht geht Sokrates an die Lösung seiner Hauptaufgabe, die beste Mischung von beiden und damit das wünschenswerteste Leben zu finden. Er versucht dieß auf dreierlei Weise. Er schlägt zuerst vor, alle Lüste und alle Erkenntnisse ohne Unterschied in die Mischung aufzunemen, läßt aber diesen Gedanken sofort fallen und macht den zweiten Vorschlag, nur die wahrsten Abschnitte der Einsicht und der Lust, also die Dialektik einerseits, die wahren Lüste andererseits mit einander zu verbinden. Allein auch diese Mischung ist nicht die rechte, denn die Untersuchung zeigt, daß der Mensch weder mit der Dialektik allein noch mit den wahren Lüsten allein das Auslangen im Leben finden kann. Dieß wird zunächst hinsichtlich der Dialektik damit begründet, daß der Mensch, auch wenn er die Erkenntniß des wahren Kreises und der wahren Kugel und überhaupt aller göttlichen (wahren) Dinge hätte, sich doch in einem lächerlichen Zustande befinden würde und nicht einmal seinen Weg nach Hause zu finden wüßte, wenn er nicht auch den falschen Kreis und das falsche Richtscheit und überhaupt die menschlichen (falschen) Dinge erkennte. — Diese Äußerungen über die Dialektik sind für den Standpunkt des Verfaßers des Philebos besonders bezeichnend und bilden einen kaum überwindlichen Einwand gegen die Anname, daß der Philebos das Werk Platons sei. Denn Platon hat nicht nur bei jeder Gelegenheit die Dialektik oder die Erkenntniß des Wahren für die erhabenste aller Wißenschaften erklärt, über welche er sich nie erlaubt hätte in so wegwerfenden Ausdrücken zu sprechen, sondern er hat auch klar ausgesprochen, wie er über das Verhältniß der Dialektik zu jenen Künsten denke, welche die Vertrautheit mit irdischen Dingen und die Wahrnemung irdischer Vorteile sich zum Ziele setzen. Der Philosoph, sagt er im Theätet (c. 24 und 25), wird freilich in irdischen Dingen oft ungeschickt sein und vielleicht nicht einmal die Kunst verstehen seinen Reisesack gehörig zu verschnüren; aber

Digitized by Google

wenn er in solchen Dingen sich unbeholfen zeigt, so geschieht dieß nur darum, weil er sie gering achtet, und er wird hierüber nur von demjenigen verlacht werden, welcher knechtischer Gesinnung ist und nicht einmal seinen Mantel als freier Mann zu tragen versteht. Nicht minder klar ist die Äußerung in den Büchern vom Staate (VII c. 2 und 3). Platon setzt hier auseinander, daß diejenigen, die gewohnt sind im Lichte zu wandeln und das Wahre der Dinge zu schauen, sich in der Erdenregion und unter den irdischen Schattendingen nur schwer zurechtfinden und deshalb von denjenigen verlacht werden, welche über den trüben Dämmerschein der Erde nie hinausgeblickt haben und eben darum sich hier mit größerer Sicherheit zu bewegen wißen; desungeachtet leidet es keinen Zweifel, daß jene die glücklichen und diese die beklagenswerten sind und daß derjenige, der sich einmal über die Erdenregion erhoben hat, nur ungerne und gezwungen dahin zurückkehren wird. Der ganze Phädon endlich ist nichts anderes als die Ausfürung des Gedankens, daß der Philosoph auf Erden ein Fremdling und Gefangener und sein ganzes Streben auf die Befreiung von diesen Banden und auf die Rückkehr in die ewige Heimat gerichtet ist. Es ist mithin Platons feststehende Ansicht, daß Dialektik oder Philosophie und Vertrautheit mit irdischen Dingen nichts mit einander zu schaffen haben und daß es geradezu das Schicksal und Kennzeichen des Philosophen ist auf Erden verlacht zu werden, was aber nicht hindert, daß sein Leben das allein glückselige und wünschenswerte und kein anderes damit zu vergleichen ist. Mit dieser Auffaßung sind aber die angefürten Aussprüche im Philebos einfach unvereinbar. Es ist undenkbar, daß Platon die Ansicht vertreten habe, daß die Philosophie erst der Ergänzung durch die Künste des irdischen Treibens bedürfe um ihren Anhängern ein wünschenswertes Leben zu sichern, es kann vielmehr kaum zweifelhaft sein, daß auch diese Stelle des Philebos eine Polemik gegen den platonischen Standpunkt darstellen soll.

Nachdem Sokrates im Einvernemen mit Protarchos gefunden hat, daß die Erkenntniß des Wahren allein nicht hinreiche um die beste Mischung herzustellen, ergiebt sich ein ähnliches in Hinsicht auf die Lust. Mit den wahren Lüsten allein ist das Auslangen nicht zu finden sondern es müßen außer diesen zunächst

Digitized by Google

die notwendigen Lüste zugelaßen werden. Wir lernen also hier nachträglich noch eine neue und gewiß nicht unwichtige Art von Lüsten kennen: die notwendigen Lüste. Sokrates stellt nun die weitere Frage, ob außer den notwendigen auch alle übrigen Lüste in die Mischung aufzunemen seien. Da Protarchos die Frage nicht zu beantworten weiß, schlägt Sokrates nun einen dritten Weg ein um die beste Mischung zu finden. Es müße, sagt er, den Lüsten und Erkenntnißen selbst die Entscheidung überlaßen werden, mit welchen Teilen der anderen Gattung sie zusammenwohnen wollen. Dieses Auskunftsmittel ist wol das seltsamste, das ersonnen werden kann, denn es wird damit den Lüsten zugemutet, daß sie denken und erkennen und zwar das Wesen der Erkenntniß selbst erkennen sollen und wie die Lüste dieß fertig bringen sollen ist kaum zu begreifen — und es wird ferner die Entscheidung der Lüste mit derjenigen der Vernunfterkenntniß als völlig gleichwertig behandelt, was wiederum kaum zu begreifen ist. Die Mischung aber, welche auf diesem Wege gewonnen wird, ist die folgende. Von den Erkenntnißen sind nach dem Ausspruch der Lüste diejenigen aufzunemen, welche alles übrige und so auch jede Lust nach Möglichkeit vollständig erkennen; von den Lüsten sind nach dem Ausspruch der Erkenntniß die wahren und reinen und überdieß diejenigen zuzulaßen, welche die Gesundheit und Besonnenheit und gesammte Tugend gleichwie ein göttliches Gefolge begleiten, diejenigen dagegen, welche aus Unvernunft und anderem Übel hervorgehen, die heftigen und leidenschaftlichen Lüste sind auszuschließen (p. 63 D E). Die Lüste sind mithin gegen die Erkenntniße sehr liberal, sie laßen sie alle ohne Ausname zu und diese Antwort ist wenigstens klar, was man von derjenigen der Erkenntniße nicht behaupten kann. Denn aus dieser geht nur hervor, daß außer den wahren und reinen auch gemischte Lüste in die Mischung aufzunemen seien; welche von den letzteren aber zuläßig seien, ist unmöglich mit Bestimmtheit auszumitteln, man kann nur vermuten, daß Sokrates keine Lust um ihrer Eigenart willen sondern jede nur dann ausschließen will, wenn sie zur Leidenschaft entartet. Wie dem auch sei, so wird sich gegen die allgemein gehaltene Regel, daß nur die mit Gesundheit und Tugend vereinbaren Lüste zuläßig seien gerade wegen ihrer allgemeinen

Digitized by Google

Faßung nicht viel einwenden laßen, aber um eine solche Regel aufzustellen, hat es der ermüdenden Untersuchungen über die Arten der Lust nicht bedurft.

Die Mischung ist aber noch immer nicht vollständig, es muß ihr, wie Sokrates ganz unvermittelt hinzufügt, noch ein dritter Bestandteil zugesetzt werden, nämlich Wahrheit. Diese Wendung ist eine der überraschendsten im ganzen Philebos. Denn wir haben in der Mischung bereits wahre Erkenntniß und wahre Lust, sie muß also Wahrheit enthalten, schon bevor ihr diese als besonderer Bestandteil zugesetzt wird und dieß kann um so weniger zweifelhaft sein, als fast unmittelbar nachher (p. 65 D) erklärt wird, die Erkenntniß sei „entweder ganz dasselbe wie die Wahrheit oder ihr doch unter allen am ähnlichsten und das wahrste". Wir stehen demnach hier vor einer jener Unbegreiflichkeiten, welche von da ab bis zum Schluße des Werkes sich in rascher Folge häufen.

2. Die Eigenschaften der besten Mischung.

Die endlich gefundene rechte Mischung wird nun auf ihre Beschaffenheit geprüft um zu erkennen, welche Eigenschaften es sind, die sie zu der allen erwünschten und guten machen. Solcher Eigenschaften fürt Sokrates drei an. Die oberste derselben ist Maß und Ebenmaß; da aber hiedurch das Gute „in die Natur des Schönen entflieht" (p. 64 E), so ist seine zweite Eigenschaft Schönheit, und da der Mischung auch Wahrheit zugesetzt wurde, so ist seine dritte Eigenschaft Wahrheit. Demnach müße das Gute, wenn es in Einer Idee nicht erfaßt werden könne, in der Vereinigung von Schönheit, Ebenmaß und Wahrheit erfaßt werden und dieß als Eines genommen sei dasjenige, was die Mischung zu einer guten mache.

Wir erfaren also hier mit erneuter Überraschung, daß das Gute nicht in Einer Idee sondern nur in einer Verbindung von drei Ideen zu erfaßen sei, mit anderen Worten, daß es eine Idee des Guten nicht gebe sondern daß dieses Wort nur ein Sammelname für die Verbindung von Schönheit, Ebenmaß und Wahrheit sei. Es wird nun keiner langen Auseinandersetzung bedürfen, daß hier geradezu ein Angriff auf einen platonischen Fundamentalsatz, ja man kann sagen auf den platonischen Fundamentalsatz

Digitized by Google

vorliegt. Platon hat, so lange er philosophirt hat, mit der ganzen Energie seines großen Geistes danach gerungen den Begriff des Guten rein herauszustellen und er ist, wie es scheint, zu einer ihn selbst völlig befriedigenden Lösung dieses größten aller Probleme bis zuletzt nicht gelangt. Das aber war ihm nie zweifelhaft, daß das Gute für sich selbst etwas sei und die ganze Entwickelung seines Denkens läuft darauf hinaus, daß die Idee des Guten die höchste von allen sei und noch über der Wahrheit und Gerechtigkeit und allen sonstigen Tugenden stehe. Die classische Stelle hiefür, welche zugleich den Markstein des platonischen Schaffens auf diesem Gebiete bildet, ist der Schluß des sechsten der Bücher vom Staate (c. 16 f.). Platon erklärt hier zwar einerseits, daß er nicht das Gute selbst sondern nur einen Sprößling desselben seinen Hörern darstellen könne; er spricht aber andererseits mit der größten Bestimmtheit aus, daß die Idee des Guten die höchste und herrlichste von allen sei, daß sie allen Dingen ihr Sein und Gedeihen gebe und daß selbst das Schöne und Gerechte nur von demjenigen richtig erkannt werde, welcher auch wiße, inwieferne beides gut sei (Staat VI p. 506 A). Die Berürung sowol als der Gegensatz zwischen diesen Sätzen und der in Rede stehenden Stelle des Philebos fallen in die Augen. Die Idee des Guten selbst wird in den Büchern vom Staate nicht erfaßt und dem entspricht die Bemerkung des philebischen Sokrates, daß das Gute in Einer Idee überhaupt nicht erfaßbar sei; wärend aber nach den Büchern vom Staate die Idee des Guten für alles Seiende der Grund des Seins und die Erkenntniß des Guten die Bedingung aller übrigen Erkenntniß ist (p. 509 B), heißt es im Philebos umgekehrt, daß wir das Gute nur in einer Verbindung von drei Ideen erfaßen können; nach dem Staate also lernen wir erst durch das Gute auch das Gerechte und Schöne verstehen, nach dem Philebos ist uns mit dem Schönen, Ebenmäßigen und Wahren schon von selbst das Gute gegeben, d. h. wir lernen erst durch jene drei das Gute verstehen.

Es ist jedoch trotz diesem Gegensatze keineswegs unmöglich, daß die Auffaßung des Philebos aus derjenigen der Bücher vom Staate hervorgegangen ist. Da Platon in letzterem Werke sich geweigert oder zur Zeit unvermögend erklärt hatte die Idee des

Digitized by Google

Guten darzustellen, so konnte daraus leicht die Ansicht entstehen, daß das Gute eine bloße Abstraction und in Einer Idee nicht faßbar sei. Dazu kommt aber noch folgendes. Die eben erwähnte Äußerung des Sokrates in den Büchern vom Staate (p. 509 B) lautet vollständig wie folgt: „Die Sonne, denke ich, wirst du sagen, verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden sondern auch das Werden und Wachstum und Narung, obgleich sie selbst nicht das Werden ist. Ebenso nun sage auch, daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt.“ Hier ist also mit klaren Worten gesagt, das Gute sei nicht das Sein, was freilich im Sinne Platons nur bedeutet, daß das Gute wenn man so sagen darf noch seiender und wahrer ist als das Sein selbst. Allein dieß konnte auch leicht dahin mißverstanden werden, daß das Gute überhaupt nichts seiendes sei und von da bis zur Auffaßung des Philebos ist nur ein Schritt. Wie immer aber diese Auffaßung entstanden sei, soviel ist gewiß, daß damit die Philosophie Platons in ihrem innersten Kern getroffen wird.

Nachdem Sokrates die drei Eigenschaften der besten Mischung festgestellt hat, untersucht er ob Lust oder ob Einsicht mehr von diesen Eigenschaften an sich habe und dadurch „dem Besten näher verwandt und das vorzüglichere sei bei Menschen und Göttern“ (p. 65 B). Die Antwort lautet, daß mit allen drei Eigenschaften die Einsicht auf das innigste verbunden sei, wärend die Lust ihnen fremd und sogar feindlich gegenüberstehe; die Lust, heißt es ausdrücklich, sei das trüglichste, maßloseste und oft auch das häßlichste von allen Dingen (p. 65 C—E). Diese Erwägungen, an dieser Stelle vorgebracht, sind von allem sonderbaren, was wir bisher im Philebos vernommen haben, das sonderbarste, denn durch sie wird das ganze Ergebniß des Gespräches geradezu auf den Kopf gestellt. Wenn es so um Lust und Einsicht steht, dann ist es der bare Unsinn beide mit einander zu verquicken, denn die Einsicht könnte dadurch an den drei Eigenschaften, welche in ihrer Verbindung das Gute bilden, nur den empfindlichsten Schaden leiden und die mit Lust gemischte Einsicht wäre not-

Digitized by Google

wendig um vieles weiter vom Guten entfernt als die Einsicht für sich allein.

3. Die Stufenleiter der Elemente des Guten.

Den Schluß des Philebos bildet die von Sokrates auf Grund der vorangegangenen Erörterungen aufgestellte in fünf Stufen absteigende Rangordnung der in der besten Mischung enthaltenen Elemente. Der englische Historiker und Platonforscher Georg Grote bemerkt, bevor er auf die Besprechung dieser fünf Rangstufen eingeht, daß er sie wiedergebe, so gut er es vermöge, da er bekennen müße sie nur sehr unvollkommen zu verstehen.[1]) Dieses Bekenntniß muß der Verfaßer vorliegender Studien im vollen Umfange sich aneignen und nur mit diesem Vorbehalte sind die nachfolgenden Bemerkungen aufzunemen.

Die von Sokrates aufgestellten fünf Rangstufen sind in kurzen Worten bezeichnet die folgenden:

1) Maß,
2) Ebenmaß, Schönheit und Vollendung,
3) Vernunft und Denktätigkeit,
4) Erkenntniße, Künste und richtige Vorstellungen,
5) Schmerzlose Lust.

Es sei vor allem bemerkt, daß mit Rücksicht auf den Begriff des Guten die Aufstellung einer solchen Rangordnung schon an sich höchst bedenklich ist. Das Gute muß das hinreichende und vollendete sein und demjenigen, der es besitzt, nichts mehr zu wünschen übrig laßen (p. 20 B, p. 60 C). Würde aber eines jener fünf Elemente, und wäre es auch das unterste, fehlen, so wäre das was übrig bleibt nicht mehr das vollendete, das heißt nicht mehr das Gute. Demnach sind alle fünf Elemente unentbehrlich um das Gute zu bilden und da es eine Steigerung der Unentbehrlichkeit nicht giebt, so ist die Aufstellung jener Rangordnung mit dem Begriffe des Guten kaum in Einklang zu bringen. Hievon abgesehen ist aber die Liste weder in sich selbst klar noch mit den vorhergegangenen Erörterungen in Übereinstimmung. Wo

[1]) Grote, Plato III S. 397 „I report them as well as I can, for I confess, that I understand them very imperfectly".

Digitized by Google

ist in derselben, muß man vor allem fragen, die Wahrheit geblieben, auf deren besonderer Beimischung Sokrates mit solchem Nachdruck bestanden hat? Da Sokrates in seine Liste sowol die Bestandteile als die Eigenschaften der Mischung aufnimmt und da er überdieß vorher die Wahrheit sowol unter jenen wie unter diesen aufgezält hat, ist das Fehlen derselben in der Liste unerklärlich.[1]) Nicht minder befremdend ist es, daß Vernunft und Denktätigkeit erst an dritter Stelle erscheinen. Nach dem früher gesagten ist die Vernunft das ursächliche und überall anfürende, hegemonische (p. 27 A, p. 30 E), Vernunft und Denktätigkeit sind die Namen, welche man am höchsten zu ehren hat (p. 59 D) und man muß daher erwarten, daß diese unter den Elementen des Guten die erste Stelle einnemen.

Geht man auf den Inhalt der einzelnen Glieder ein, so findet man ohne irgend erkennbaren Grund zusammengehöriges auseinander gerißen und wieder anderes, das zu trennen wäre, mit einander verbunden. Maß und Ebenmaß (*μέτριον* und *ξύμμετρον*) waren unmittelbar vorher von Sokrates nicht nur als enge zusam-

[1]) Das Fehlen der Wahrheit in der Schlußaufzälung hat verschiedene Versuche veranlaßt, diesem Mangel durch Interpretation abzuhelfen, von welchen einige hier erwähnt sein mögen. Nach einer Bemerkung Zellers (II, 1. vierte Aufl. S. 874 A. 5) hätten wir die Wahrheit auf der ersten Stufe zu suchen; das erste Element des Guten oder das *περὶ μέτρον* sei nämlich von Sokrates p. 64 D f. „noch genauer als die Vereinigung von *κάλλος*, *ξυμμετρία* und *ἀλήθεια* beschrieben". Allein diese Behauptung ist nicht richtig. Nicht das Maß sondern das Gute selbst wird von Sokrates als die Vereinigung von Schönheit, Ebenmaß und Wahrheit erklärt. Auch nach Susemihl (Genet. Entwickelung der platon. Philos. II, 1 S. 52) wäre die Wahrheit im ersten Gliede enthalten, denn dieses bezeichne „die ewige ideale Natur oder die Natur der Ideen überhaupt, in welcher denn allerdings auch die Wahrheit und sie vor allem inbegriffen" sei. Nach Schleiermacher hingegen (II. Teil, 3. Band S. 89) wäre die Wahrheit im dritten Gliede zu suchen, sie sei von Sokrates gegen den Geist vertauscht worden und dieß sei vielleicht daraus zu erklären, daß der Geist „als der einzige Ort der Wahrheit den Dingen erst die Realität zubringe". Doch giebt Schleiermacher wenigstens offen zu, daß hier eine „nicht zu verhehlende Unklarheit" vorliege. Auch Steinhart (IV S. 660) findet die Wahrheit auf der dritten Stufe und zwar ist nach ihm die Sache völlig klar: da die objektive Wahrheit durch ihre Verknüpfung mit der menschlichen Erkenntniß „gleichsam" subjektiv erscheint, so ist an Stelle der Wahrheit die Vernunft getreten „als das Vermögen die Wahrheit zu erkennen". — All diese mühseligen Erklärungsversuche beweisen nur, was ohnehin keines Beweises bedarf: daß Sokrates die Wahrheit in der Schlußaufzälung einfach ausgelaßen hat.

Digitized by Google

mengehörig sondern geradezu als identische Begriffe behandelt worden. Die drei Ideen, welche das Gute bilden, werden p. 65 A als Schönheit, Ebenmaß (*ξυμμετρία*) und Wahrheit, p. 65 B aber als Schönheit, Wahrheit und Maß (*μετριότης*) bezeichnet. Hier aber sind Maß und Ebenmaß in zwei Stufen verteilt, wogegen die Schönheit, welche vorher als besondere Idee neben dem Ebenmaß erschien, hier mit diesem und noch einigem anderen zusammen die zweite Stufe bildet. Auf der dritten Stufe erscheinen Vernunft und Denktätigkeit, auf der vierten die einzelnen Arten der Denktätigkeit, nämlich Wißenschaften, Künste und richtige Vorstellungen; wie aber diese neben der auf der dritten Stufe genannten Denktätigkeit eine besondere Stufe bilden sollen ist nicht zu verstehen. Andererseits war es bei einer so strengen Sonderung unzuläßig und überdieß durchaus unplatonisch das Wißen und die richtige Vorstellung auf dieselbe Stufe zu stellen. Auch Platon faßt wol gelegentlich, wo es ihm nur um die Entgegensetzung der Verrichtungen der Seele gegen die des Leibes zu tun ist (wie in den Büchern vom Staate IX p. 585 BC) das Wißen mit der richtigen Vorstellung zusammen. Wie strenge er aber beide in ihrem Wesen und Wert von einander sondert, darüber giebt es vom Menon (p. 98 B) bis hinauf zum Timäos (p. 51 E) zallose Belege. Es sei nur eine Stelle der Bücher vom Staate (VI p. 506 C) hervorgehoben, wo er die Vorstellungen ohne Wißen und zwar „selbst die besten von ihnen“ als häßlich, blind und krumm bezeichnet. Platon also hätte die richtige Vorstellung überhaupt nicht zum Guten gerechnet, am wenigsten aber ihr gleichen Rang mit dem Wißen angewiesen.

An fünfter Stelle nennt Sokrates die Lust, „welche wir als schmerzlose bestimmten, indem wir als solche die reine Einsicht der Seele benannten, welche den Wahrnemungen folgt“ (*καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἐπιστήμας, ταῖς δὲ αἰσθήσεσιν ἑπομένας* p. 66 C). Welche Art schmerzloser d. h. unlustfreier Lust mit diesen unklaren Worten gemeint ist, läßt sich nicht genau bestimmen. Gewiß aber ist, daß mit der schmerzlosen Lust das wünschenswerte Leben nicht erschöpft ist, denn Sokrates hatte für nötig befunden außer den wahren Lüsten auch noch andere und zwar zunächst die notwendigen zuzulaßen, unter welchen nur

Digitized by Google

die Befriedigung leiblicher Notdurft verstanden werden kann. Die Aufzälung müßte daher um vollständig zu sein zum mindesten noch eine sechste Stufe enthalten. Sokrates aber erklärt auf die sechste Stufe nicht mehr einzugehen, so daß die Aufzälung ein Bruchstück bleibt. Einen Grund für dieses auffällige Verfaren giebt er jedoch nicht an und wir sind daher wieder auf Vermutungen angewiesen, von welchen die folgende am nächsten liegen dürfte. Da die gemischten Lüste ihrem Wesen nach notwendig mit Unlust verknüpft sind, so hätte die Weiterfürung der Aufzälung sofort ergeben müßen, daß nicht nur der Lust sondern auch der Unlust unter den Elementen des Guten ein Platz anzuweisen sei. Vor dieser Folgerung, welche freilich der Theorie von dem aus Einsicht und Lust gemischten Leben einen unerwarteten Abschluß gegeben hätte, ist wie es scheint der Verfaßer des Philebos zurückgeschrocken und hat darum vorgezogen sich durch Anfürung eines orphischen Verses aus der Verlegenheit zu helfen.

D. Ergebniß.

Wenn die vorstehenden Erwägungen richtig sind, so ergiebt sich aus ihnen der unabweisbare Schluß, daß der Philebos nicht das Werk Platons sein kann. Ein solcher Ausspruch ist freilich keine leichte Sache angesichts der bestimmten aristotelischen Beglaubigung, welche dem Werke zur Seite steht. Aristoteles berichtet im zehnten Buche der nikomachischen Ethik (c. 2 p. 1172 B 28), Platon widerlege die Behauptung, daß die Lust das Gute sei, durch den Hinweis, daß ein Leben der Lust mit Einsicht vorzüglicher sei als ein solches ohne Einsicht; sei aber jenes gemischte das beßere, so könne die Lust nicht das Gute sein, denn das Gute könne durch keinen Zusatz noch vorzüglicher werden als es schon sei. Diese Stelle ist seit jeher und wie es scheint mit vollem Recht auf den Philebos bezogen worden. Nur Schaarschmidt, welcher gleichfalls die Echtheit des Philebos bestreitet, hat den Versuch gemacht, das aristotelische Zeugniß zu beseitigen, indem er dasselbe nicht auf den Philebos sondern auf den Protagoras bezogen wißen will (Schaarschmidt, die Sammlung der platon. Schriften S. 279 f.). Allein dieser Versuch muß als mißlungen

Digitized by Google

lungen bezeichnet werden.[1]) Denn im Protagoras ist nirgends von einem gemischten Leben sondern nur von einem Leben der Lust die Rede und die Einsicht soll gerade dazu dienen unser Leben auf das vollkommenste mit Lust zu erfüllen und vor Unlust zu behüten. Das aristotelische Zeugniß für den Philebos muß mithin seinem vollen Gewichte nach anerkannt werden. Allein die überwältigende Beweiskraft der Erwägungen, welche gegen die Echtheit des Philebos sprechen, wird dadurch nicht aufgehoben und wir haben demnach nur die Wal entweder den Aristoteles eines Irrtums zu zeihen oder ein Machwerk wie den Philebos als ein Werk Platons gelten zu laßen. So peinlich diese Wal sein mag, die Entscheidung kann nicht zweifelhaft sein[2]) denn es sei nochmals ausgesprochen: der Philebos kann unmöglich von Platon herrüren. Er kann es nicht wegen seiner Zerfarenheit und Haltlosigkeit, welche in unaufhörlichem Wechsel der Standpunkte ihren Ausdruck findet, wegen der unbegreiflichen Widersprüche, die ihn vom Anfang bis zum Ende erfüllen und mehr als Einmal den Gedanken nahelegen, daß der Verfaßer sich mit dem Leser einen schlechten Scherz erlaubt habe, wegen des Gegensatzes, in welchem er zu platonischen Grundlehren steht, wegen des kaum verständlichen Schlußergebnißes, er kann es endlich nicht, wie jetzt noch beigefügt werden mag, wegen der heutzutage allgemein anerkannten besonderen Ungeschicklichkeit der Form, wobei auch an die durch das Werk verstreuten schalen Späße zu denken ist, welche von der kraftvollen sokratischen Ironie unendlich weit abstehen.

Wenn wir nun schließlich auf das Werk in seiner Gesammtheit einen Rückblick werfen und daraus den Standpunkt des Verfaßers zu ermitteln suchen, so wird dieß zugleich als eine Art von Probe auf die Richtigkeit des bisher gesagten dienen. Was zunächst das Verhältniß des Philebos zur platonischen Lehre betrifft, so ist schon an den entsprechenden Stellen darauf hinge-

[1]) Er ist schon zurückgewiesen von L. Georgii, Neue Jahrbücher für Philol. und Pädag. Bd. 97 S. 297 f. Vgl. auch Zeller II, 1. 4. Aufl. S. 456 A 5.

[2]) Ganz ohne Beispiel ist übrigens dieser Vorgang nicht. Es sei insbesondere auf den Menexenos verwiesen, welcher trotz des aristotelischen Zeugnißes von einer sehr beträchtlichen Anzal von Forschern, darunter von Zeller für unecht erklärt wird. Vgl. Zeller II, 1 vierte Aufl. S. 461 f., 479 f.

Digitized by Google

wiesen worden, daß der Verfaßer zwar vielfach von platonischen Sätzen seinen Ausgang nimmt, daß er diese aber fast regelmäßig in ihr Extrem übertreibt und dadurch teilweise um ihre rechte Bedeutung bringt, teilweise auch in direkte Gegnerschaft zu Platon tritt. So ist aus dem platonischen Satze, daß die Lüste des begehrlichen Seelenteiles ihren Weg zur Seele durch den Leib nemen, der Satz geworden, daß die Begierden ausschließlich in der Seele, die Lüste teils im Leibe teils in der Seele ihren Sitz haben. Aus dem Satze Platons, daß die Lust des Unweisen nicht ganz wahr und rein und nur die des Weisen reine und gesicherte Lust sei, hat der Verfaßer des Philebos die breit ausgefürte unglückliche Einteilung in wahre und falsche Lust gemacht. Aus dem Satze Platons, daß derjenige Ruhepunkt, welcher durch die Aufhebung einer Unlust erreicht werde, noch nicht reine und vollkommene Lust sei, ist im Philebos der Satz geworden, daß ein von Lust und Unlust unberürter Lebenszustand das hervorragendste Beispiel falscher Lust sei. Der Satz Platons, daß das Gute nicht das Sein sei sondern noch höher stehe als dieses, wird im Philebos dahin verkehrt, daß das Gute nichts für sich seiendes sondern nur in einer Verbindung von drei Ideen erfaßbar sei. In all diesen Fällen wird derjenige, welcher den Philebos für ein nichtplatonisches Werk hält, ein augenscheinliches Mißverständniß Platons zu erkennen glauben. Nimmt man nun gar die höchst auffällige und sich selbst widersprechende Haltung gegenüber der Dialektik hinzu, welche einerseits ganz im Sinne Platons als die oberste und herrlichste aller Wißenschaften gepriesen, andererseits ganz gegen den Sinn Platons als unvollkommen und ergänzungsbedürftig dargestellt wird, so wird man den Standpunkt, welchen der Verfaßer des Philebos dem Platon gegenüber einnimmt, dahin zu bezeichnen haben, daß er von platonischen Lehren ausgehend diese teils weiter auszufüren teils zu berichtigen und zu verbeßern gedachte, wobei er freilich weder in dieser noch in jener Richtung glücklich war.

Zu einem hiemit wol übereinstimmenden Ergebniß kommt man, wenn man die Haltung des Philebos gegenüber den anderen ethischen Hauptlehren seiner Zeit betrachtet. Der Verfaßer des Philebos fürt sich im Eingange des Werkes als entschiedenen

Digitized by Google

Gegner des Hedonismus ein, er bekämpft die von Philebos und Protarchos vertretene Lehre, daß die Lust das Gute sei und stellt ihr den Satz entgegen, das Gute sei die Einsicht. Allein von diesem vorgeschrittenen Standpunkte kommt er sehr bald um ein bedeutendes zurück, denn er einigt sich sofort mit Protarchos dahin, daß ein Leben ohne Lust nicht wünschenswert und nur ein aus Lust und Einsicht gemischtes Leben das Gute sei. Ja noch mehr. Dieser anscheinende Gegner des Hedonismus bekämpft nachher die Lehre der Lustfeinde, welche die Lust für bloßes Blendwerk und ein schmerzloses Leben für das angenemste erklären,[1]) mit demselben Eifer wie vorher den Hedonismus und bedient sich hiebei sogar eines der hedonistischen Schule entlehnten Argumentes. Er widerlegt nämlich die Behauptung, daß der Zustand ohne Lust und Unlust der angenemste sei, durch den Hinweis, daß die Lust eine Bewegung sei und daher der Zustand der Ruhe unmöglich Lust genannt werden könne.[2]) Weiterhin läßt zwar Sokrates noch mehrfache recht abfällig lautende Äußerungen über die Lust vernemen, aber das Schlußergebniß ist doch wieder ein lustfreundliches, da der Lust ein Platz unter den Elementen des Guten angewiesen wird. — Ebenso wie dem Hedonismus steht der Verfaßer des Philebos aber auch dem Kynismus höchst unsicher und schwankend gegenüber. Er läßt zuerst den Sokrates erklären (p. 33 B), daß die Lebensweise, welche gar nichts von Lust in sich enthält sondern ausschließlich der Einsicht gewidmet ist, wol die göttlichste von allen sein möchte. Genau dieselbe Lebensweise aber ist es, welche er nachher als das hervorragendste Beispiel falscher Lust anfürt und in ausfürlicher Darlegung verwirft. Bald darauf (p. 55 A) wird dieselbe Lebensweise wieder hoch über die der Lust erhoben, weil die letztere gegenüber jener nur von einem Werden und Vergehen erfüllt sei. Es folgen dann die schon erwähnten lustfreundlichen und wieder lustfeindlichen Äuße-

[1]) Daß unter diesen Lustfeinden Antisthenes und seine Schule zu verstehen seien ist nach den Ausfürungen Zellers (II, 1 vierte Aufl. S. 308 A 1) sehr wahrscheinlich. Doch wird es demjenigen, welcher den Philebos nicht für ein Werk Platons hält, gestattet sein hier zugleich an eine Gegnerschaft des Philebos gegen Platon selbst zu denken, der im Gorgias auf das nachdrücklichste die Ansicht vertritt, daß alle Lust nur Befreiung von Unlust sei.

[2]) Vgl. hiezu Zeller II, 1. 4. Aufl. S. 352 f.

Digitized by Google

rungen und endlich die lustfreundliche Schlußaufzälung. Faßt man alles dieß zusammen, so ergiebt sich, daß man den Verfaßer des Philebos mit ganz demselben wenn nicht mit größerem Recht einen Anhänger wie einen Gegner des Hedonismus nennen kann. Denn er bringt ebenso viel für die Lust als gegen sie vor und wenn er zuletzt hochtönend erklärt, daß allen Ochsen und Pferden zum Trotz die Lust nicht das erste sondern erst das fünfte unter den Elementen des Guten sei, so ist dieß, wie schon bemerkt wurde, eine inhaltlose Phrase. Wenn einmal die Lust zu den constituirenden Elementen des Guten gehört, so ist es ganz gleichgiltig, ob man sie zuerst oder zuletzt hineintut.

Die Haltung des Philebos gegenüber den drei philosophischen Hauptrichtungen, welche in dem Gespräche zur Erörterung kommen, gegenüber der hedonistischen, kynischen und platonischen Lehre ist mithin so ziemlich dieselbe: der Verfaßer eignet sich jede dieser Lehren zum Teile an und bekämpft sie zum Teile; er hat aber dabei wol Acht keiner von ihnen wehe zu tun und spricht so, daß keiner der bekämpften recht weiß, ob er im Verfaßer des Philebos einen Freund oder Gegner vor sich hat. Am schlimmsten kommt dabei der Platonismus weg, denn der Verfaßer des Philebos begnügt sich nicht ihm beizustimmen oder ihn zu bestreiten, sondern er will ihn fortentwickeln und hat dadurch auf lange Zeit hinaus nicht wenig Unheil angerichtet. Nach alledem ist der Philebos zu bezeichnen als der mit völlig unzulänglichen Mitteln unternommene und darum höchst schülerhaft geratene Versuch einer Vermittelung zwischen den ethischen Hauptrichtungen seiner Zeit.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

Digitized by Google

RETURN TO ⟶ **CIRCULATION DEPARTMENT**
202 Main Library

LOAN PERIOD 1 **HOME USE**	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

Renewals and Recharges may be made 4 days prior to the due date.

Books may be Renewed by calling 642-3405.

DUE AS STAMPED BELOW

OCT 2 8 1992		
AUTO DISC.		
OCT 2 1 1992		
CIRCULATION		
~~NOV 16 1998~~ 1-13-99		

FORM NO. DD6

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
BERKELEY, CA 94720

Digitized by Google

13. YC 31843

U.C. BERKELEY LIBRARIES

C007016320

Digitized by Google